ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

Número dedicado a San Ignacio de Loyola en el IV centenario de su muerte (1556-1956)

N.º 118 JULIO - SEPTIEMBRE VOL. 30

1 9 5 6

SUMARIO

Págs.

DALMAU, JOSÉ M.ª, *San Ignacio y los Estudios Eclesiásticos* 295
DALMASES, CÁNDIDO DE, *El ideal apostólico de San Ignacio* 305
SOLANO, JESÚS, *Jesucristo bajo las denominaciones divinas en San Ignacio* 325
IPARRAGUIRRE, IGNACIO, *Armonía sobrenatural de la acción de Dios y del hombre en San Ignacio de Loyola* 343
QUERA, MANUEL, *San Ignacio legislador de la Compañía de Jesús* ... 363
CALVERAS, JOSÉ, *La inspiración de los Ejercicios* 391
PÉREZ RUIZ, FRANCISCO, *La gloria de Dios fin del hombre* 415

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: Nicolau, M.-Salaverri, J., *Sacrae Theologiae Summa*, I *Theologia Fundamentalis*, B. A. C., Ed. 3.ª—Hernández Ruiz, J., *Mater amabilis. La Virgen reclamo de Dios y espejo nuestro.*—Martínez, L. M.ª, Arz., *El Espíritu Santo y la oración* ed. 2.ª *Jesús*, ed. 4.ª—Zimmermann, O., *Teología ascética.* Vers. de la 2.ª ed. alemana.—Rábanos, R., *San Pablo, ideal del Sacerdote.*—Otero, S. T., *Siete palabras de vida.*—Royo Marín, A., *Teología de la perfección cristiana.*—Asensio, F., *Jesucristo, Profecía y Evangelio.*—Wieshieu, J., *Persönlichkeiten der Bibel.*—Martín Sánchez, B., *Sugerencias bíblicas. Pensamientos bíblicos.*—Sobreroca, L. A., *Doctrina Social de la Iglesia.*—F. Regatillo, E., *El ayuno eucarístico. Comentario canónico*, 4.ª ed.—Blanco Piñán, S., *Ya no sois dos. Regalo a los esposos. Pío XII en vuestra boda.*—Blazovich, A., *Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel.*—García Villoslada, R., *Historia de la Iglesia Católica*, II *Edad Media* (*800-1303*).—*La Inmaculada y la Provincia franciscana de Santiago.* Núm. extraordinario de «Liceo Franciscano» 423

LIBROS RECIBIDOS 433

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Augusto Segovia, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José Sagüés, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1956 SON:

España	80	ptas.
Extranjero	110	»
Número suelto	25	»
Número atrasado	30	»

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

San Ignacio y los Estudios Eclesiásticos

No hace falta razonar el homenaje que nuestra revista ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS *desea ofrecer en este número de julio de 1956 a N. P. S. Ignacio de Loyola en el cuarto centenario de su feliz tránsito a la gloria eterna. Es el filial obsequio de los hijos a su venerado Padre; esto basta. Y si bien la especialidad de nuestra revista no parece prestarse a muchos estudios sobre su personalidad religiosa y humana y sobre su acción tan rica en sí y de virtualidades tan extensas y tan profundas en la vida de la Iglesia en estos cuatros siglos —estudios que tienen más propio lugar en revistas de la especialidad ascético-mística, o de la historia de la Compañía de Jesús, y aun de la historia de la Iglesia universal—, no faltan temas típicamente ignacianos para el teólogo y para el hombre de ciencia eclesiástica, como podrá verse en las muestras que presentamos.*

En este como pórtico o presentación desearíamos mostrar las relaciones reales que pretende descubrir el título con que lo encabezamos entre la vida y actuación del fundador de la Compañía de Jesús y la formación científico-eclesiástica que da la Iglesia a su clero, a los destinados por vocación al ministerio eclesiástico en sus diversas formas [1].

* * *

Ya la historia de los estudios eclesiásticos de Ignacio es por demás interesante por ofrecernos un providencialismo maravilloso en su des-

---

[1] La materia de este artículo ha sido tratada con acertado criterio por varios autores, que han beneficiado el rico tesoro documental del «Monumenta Historica Societatis Iesu». Además de los recientes biógrafos e historiadores de la Compañía, véanse los trabajos de los PP. P. DE LETURIA, *Perchè la Compagnia di Gesù divenne un Ordine insegnante:* Gregorianum 21 (1940) 350-382; R. GARCÍA VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria* (Roma 1938); *Storia del Collegio Romano* (Roma 1954); V. LARRAÑAGA, *S. Ignacio de Loyola, Obras completas,* t. I (Madrid B. A. C. 1947); *Los estudios superiores de San Ignacio en París, Bolonia y Venecia:* Razón y Fe 153 (1956) 221-242; G. SCHURHAMMER, *Franz Xaver,* I, (Friburgo, 1955).

arrollo; providencialismo en la conversión del Ignacio mundano, y aun del convertido a Dios, en un filósofo y teólogo; providencialismo en hacer de aquel Ignacio el padre y fundador, y el legislador pedagógico, de una Orden religiosa en la que debían brillar tantas lumbreras del saber eclesiástico como que pudo decir Scheeben[2] *que «la parte del león» en la renovación teológica del s. XVI toca a la recién fundada Compañía de Jesús, de la cual dejó escrito Mons. L. Janssens, O. S. B.: «apud Societatem Iesu pullulant summi viri mira et vix audita efflorescentia»* [3]. *¡Quién lo hubiera dicho! Ignacio convertido a los 30 años de soldado desgarrado y vano en el hombre de Dios y siervo de Cristo; pero con la suficiencia de letras, leer y escribir (eso sí, era «buen escribano»). No sin razón consideran los biógrafos del Santo como una de las pruebas más fehacientes de su virtud y de su energía de voluntad la historia de sus estudios; no es sino la de una carrera de obstáculos de todo género, interiores y exteriores, naturales y sobrenaturales, humanos e incluso, al parecer, divinos.*

La vida de Ignacio hasta su conversión apenas podía ser más contraindicada para hacer de él un hombre de ciencia eclesiástica. Nada digamos del aventurero licencioso, ambicioso y pendenciero. Sus mismas cualidades naturales, nobles en sí, pero desviadas, nos lo retratan como hombre de acción, de prudencia y de gobierno, inclinado a lo práctico; nada se observa en él que nos descubra ni una remota raíz de aquella curiosidad especulativa, que es la base de la ciencia y del gusto e inclinación por ella. En su conversión es interesante observar el proceso que sigue la divina gracia en la transformación que iba operando en el alma de Ignacio. Es imposible la conversión sin elementos que iluminen el entendimiento; en Ignacio nada tienen de especulativo: la vida de Cristo y de los Santos, la reflexión sobre sus pensamientos y mociones, las visiones sobrenaturales, el amor a la Reina del cielo, llevan a la extrema pobreza y penitencia al «peregrino», al «home del sac», en que queda convertido el violento soldado y puntilloso caballero. Por ahora no parece la intervención divina prenunciar designio alguno de hacer de Ignacio un teólogo. Y viene el período de Manresa, trascendental como ninguno en la vida del Santo. Aquella estancia de diez meses, accidental, casual diríamos, en sus designios, hace de Ignacio un maestro de la vida espiritual. Pero nada vemos de formación científica, ni de iniciación teológica. Si algo observamos, es todo lo contrario. Intensa vida interior de siete horas de oración; reflexión profunda sobre sí mismo entre las tempestades de los escrúpulos, y sobre todo la irrupción asombrosa

---

[2] *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I (Friburgo 1927) 445.
[3] *Summa Theologica*, I (Friburgo 1900) 19.

de los dones místicos, que le llevan a la contemplación de lo divino bajo la dirección inmediata del mismo Dios, que le trataba como «un maestro de escuela a un niño enseñándole»; en fin, aquella eximia ilustración a las orillas del Cardoner, que le abrió los ojos del entendimiento «entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande que le parecían todas las cosas nuevas... de manera que en todo el discurso de su vida... coligiendo todas cuantas ayudas ha tenido de Dios [¡y no fueron pocas!] y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola» [4].

Así, lleno de Dios y de un conocimiento superior de las cosas espirituales, compone y da los Ejercicios espirituales en su afán de salvar y santificar las almas, mientras emprende la peregrinación a Jerusalén. No necesitaba para ello de estudios ni había por qué se le ofreciese la necesidad de estudiar. Sin embargo, la providencia comienza suavemente a encauzarle por esos caminos. «Después que el dicho peregrino entendió que era voluntad de Dios que no estuviese en Jerusalén, siempre vino pensando qué debía hacer, y al fin se determinaba más a estudiar» [5]. *No dice el Santo qué razones le movieron ahora a estudiar; el fin era ciertamente «para poder ayudar a las ánimas». Y comienza ahora el heroico período de los 13 años de estudio de aquel hombre que a los 34 se sienta con los niños en la escuela barcelonesa del maestro Ardévol para aprender los rudimentos de gramática latina durante dos años, y luego va a Alcalá y a Salamanca, y luego a París, donde vuelve a repasar humanidades por año y medio; sigue el curso completo de Artes, hasta obtener el Magisterio, y oye Teología unos dos años, estudio que completa en Venecia después de la interrupción de su ida a España durante otros dos años, en privado, pero con la aplicación que él mismo afirma en una carta, y seguramente disponiendo de la rica biblioteca de su bienhechor Andrés Lipomani* [6].

No es sólo la edad ni la prolongación de los estudios lo que causa estupor en la historia escolar de Ignacio. No creo sea fácil encontrar casos de estudios eclesiásticos proseguidos con tanta tenacidad y perseverancia y, añadamos, con éxitos y resultados tan excelentes, entre los obstáculos y circunstancias más adversas, exteriores e interiores, por causas ajenas y por causas propias, involuntarias y voluntarias. Pobreza e indigencia, con molestas enfermedades y dolores acerbísi-

---

[4] Autobiografía n. 30: *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola. Acta P. Ignatii a P. Ludovico González de Cámara* (Roma 1943) I, 404.

[5] Ibid. n. 50, 430.

[6] Cf. SCHURHAMMER, o. c. 286-288.

mos, penitencia sin medida, e ilustraciones de cosas espirituales, trato con prójimos, que le ocupa el tiempo en cosas muy santas, pero que por fuerza debían impedirle el estudio y que fué ocasión de las persecuciones y cárceles de Alcalá, Salamanca y aun de París: tal es el ambiente exterior, la «comodidad» que tuvo Ignacio para sus estudios. Y el ambiente interior no era menos ingrato; basta el perfil psicológico de Ignacio que hemos esbozado para ponerlo de manifiesto. La materia del estudio, las arideces de la gramática y de la filosofía de tendencia terminista, nada tenían de atractivo para un contemplativo como Ignacio; mayor afinidad con su espíritu halló sin duda en la Teología de Sto. Tomás, que estudió en Santiago de París. Y en el aspecto formal la falta absoluta de dirección en los estudios, que le hace en Alcalá oír a la vez términos de Soto, física de Alberto y el Maestro de las sentencias, hasta encajar en el molde del «modus parisinus», donde su perspicacia y prudencia natural y sobrenatural le hace al fin hallar el camino que le lleva a la meta de sus esfuerzos.

Es interesante examinar la posición o reacción de Ignacio frente a estos obstáculos de su carrera eclesiástica. Los que él vió claramente que eran tales obstáculos los superó con su habitual decisión; es el caso conocido de las ilustraciones de cosas espirituales al ponerse a declinar y conjugar. Las enfermedades y dolores físicos no contaban para él como impedimento. La falta de recursos supo conciliarla suficientemente con su pobreza, gracias a la liberalidad de sus bienhechores barceloneses y complutenses y los que se buscó en Flandes e Inglaterra. Mas es preciso confesar que algunos de los impedimentos de sus estudios no parece haberlos conocido como tales, al menos a los principios, y de aquí que no sólo no los quitase de en medio, sino que incluso los fomentase; tal es la ocupación de dar Ejercicios y demás ministerios con los prójimos, que tanto tiempo le quitaron y que dieron con él en las cárceles de las dos célebres ciudades universitarias españolas. Ignacio no aceptó las sentencias de los dos tribunales, que le exigían los años de estudio reglamentarios antes de predicar y de meterse en dictaminar sobre casos de conciencia. Personalmente tenía razón; él había demostrado ante sus jueces su suficiencia por luces superiores, no había por qué le impidiesen trabajar en bien de las almas. Sin embargo, las sentencias no eran injustas ni fueron dadas con ánimo malévolo, antes al contrario los jueces le mostraron amor y más tarde dieron en Roma testimonio favorable a su vida y doctrina. Fué providencial en su vida de estudio, y más en su actitud posterior de legislador escolar su paso por Alcalá y Salamanca. La reflexión y la ilustración divina le hizo entender y penetrar la razón de ser de la ciencia eclesiástica que se requiere para la acción en la vida de la Iglesia, aun en aquellos que saben por divina ilustración lo que normalmente sólo con el estudio se obtiene, como

se lo escribirá más tarde al contemplativo Duque de Gandía[7]. *Y como acertadamente nota el P. Astrain, de los errores del tiempo de sus estudios aprendió para sus hijos aquel principio que éstos requieren al hombre entero, y por esto deben abstenerse durante ellos de otras actividades muy santas y muy apostólicas. En París supo ya distribuir convenientemente ambas actividades, dejando ésas para el tiempo de las vacaciones.*

Espontáneamente brota la pregunta: ¿qué fruto sacó Ignacio de sus costosísimos afanes por adueñarse de las ciencias eclesiásticas? Hoy ha sido ya superada la respuesta, más bien pesimista, a que dió lugar la interpretación inexacta de una frase de Laínez: que Ignacio había llegado a «mediocres letras», que se tradujo por «una decente medianía y nada más». Ya la misma frase en su contexto se opone a lo que hoy llamamos una medianía; pues sigue: «como lo demostró disputando y arguyendo y sacando los grados», que exigían bastante más que medianías. El mismo Laínez designa con idéntico calificativo su propia ciencia y la de Salmerón y demás compañeros; ciencia que en sí misma y en la apreciación del propio Laínez se elevaba sin duda no poco sobre la mediocridad, tal como hoy la entendemos: «el Señor especialmente nos ayudó en las letras, en las cuales hicimos mediano provecho» [8]. *Con razón el P. Schurhammer interpreta la frase de Laínez como «recht gute Fortschritte»* [9], *muy buenos pregresos. A Nadal, no fácil en sus juicios, le maravillaba cuán en su punto sabía responder Ignacio cuando en su presencia se proponía una cuestión difícil, y cuenta que un conocido Doctor declaraba maravillado que nunca había conocido un hombre que con tan soberano señorío y majestad tratase las cuestiones teológicas. No negaremos, claro está, que en esta posesión de la verdad divina tuviesen buena parte los dones sobrenaturales, que en Roma la hacían escribir al Padre que le parecía no se podía alcanzar más de la Trinidad. Pero queda establecido que los afanes de Ignacio por la adquisición de la ciencia sagrada no fueron infructuosos para su persona.*

* * *

Mas sin duda los frutos fueron mayores en orden a su futura actuación como legislador de los estudios en la Compañía. Puesto caso que en este aspecto se nos presenta Ignacio como autor de un código pedagógico universalmente reconocido como de gran valor, será de

---

[7] Carta de S. Ignacio 20 sept. 1548: MHSI, *Monum. Ignat. Epistolae et Instructiones*, II (Madrid 1904) 233.

[8] Cf. LARRAÑAGA, *Los estudios superiores...* 239-241.

[9] SCHURHAMMER, o. c. 225.

interés apreciar los influjos exteriores que pudieron contribuir a esta formación.

En este punto parece importante el ambiente próximo intelectual y escolar durante sus estudios. Poco interés presentan en este aspecto los dos años de Barcelona, por las circunstancias en que vivió y por la misma naturaleza de sus estudios, los rudimentos del latín. Aquí con todo algo hay que no debe pasarse por alto, y no precisamente como elemento positivo de explicación, sino precisamente como algo que, si hubiese tenido éxito, quizá hubiera podido desviar la formación de Ignacio como hombre de ciencia eclesiástica. Nos referimos a los primeros compañeros que aquí reclutó y que al fin le abandonaron; aquella recluta, llamada por Polanco «parto primerizo», fracasó providencialmente en el aspecto que aquí estudiamos. En Barcelona comenzó Ignacio a buscar compañeros del modo de vivir y servir al Señor en aquella forma especial que había concebido en la eximia ilustración de Manresa. Aquí se le allegan Calixto de Sa y Cáceres, a los que se añaden en Alcalá Arteaga y Reinalde. Le siguen fielmente en su trabajos y persecuciones, hasta que la imposibilidad de llevarlos a París durante su ausencia de España los dispersa. Jóvenes eran ellos sin duda de buena voluntad y esperanzas fundadas para que un hombre como Ignacio los considerara como capaces de seguirle. Sin embargo, poco o nada sabemos de sus cualidades intelectuales. Algo parecido puede decirse del otro intento de resultado igualmente negativo a los principios de su estancia en París. Por el contrario, los que la divina Providencia le depara como compañeros definitivos en las aulas universitarias del Sena son capacidades intelectuales de orden ciertamente no vulgar y de formación acrisolada, de la que dieron patentes muestras en su actuación posterior, aun no siendo la ciencia precisamente como tal su incumbencia y su finalidad inmediata. En una palabra, el ambiente familiar e inmediato de Ignacio, el embrión de su Compañía, es de categoría intelectual. Y lo mismo ocurre, y ya de un modo más consciente, en los nuevos adláteres que se le juntan, a los cuales buscan él y sus compañeros en las Universidades italianas y luego en Roma.

Es éste un hecho muy real y conocido. No es fuera de propósito el recordarlo. De casi todos los miembros fundadores de la Compañía de Jesús tenemos pruebas auténticas de su alta formación científico-eclesiástica. Todos ellos son Maestros en Artes por París, donde han tenido que probar y completar con antelación su formación humanística; y en Colegios agregados a la Universidad han cursado Teología con suficiencia más que ordinaria. El grupo llegado a Roma es apellidado allí «teólogos parisienses», y ya en su primera aparición disputan Fabro y Laínez de cuestiones teológicas delante de Paulo III, quien les encarga cursos de Sagrada Escritura y Teología escolástica en la Universidad romana, la «Sapienza». Su predicación de la di-

vina palabra en la Ciudad eterna se distingue por su carácter de exposición de la Escritura y del dogma; y apenas llegados su formación teológica les hace imponerse a la atención pública al descubrir y desenmascarar las insidiosas propagandas del predicador piamontés, hecho que origina la primera persecución que allí sufren.

En particular, de Javier sabemos se presenta inmediatamente después de graduado como brillante profesor de Artes en la misma Universidad. Fabro es compañero de Laínez en los primeros escarceos magistrales en Roma, y cuando más ocupado está en su fructuosísimo ministerio espiritual es designado por Ignacio para actuar en Trento con Laínez y Salmerón. Nada es preciso añadir a lo que todo el mundo sabe sobre los talentos y la ciencia teológica de estos dos teólogos tridentinos, sino que las nuevas fuentes sobre la magna asamblea añaden no poco a la fama del más joven, Salmerón, quien por lo demás vertió luego los raudales de sus conocimientos escriturísticos y teológicos en los 16 volúmenes de sus comentarios al Nuevo Testamento. El dulce Claudio Jayo, llegado a Trento antes que sus compañeros como Procurador del Obispo de Augsburgo, intervino con suma destreza e ingenio de las deliberaciones de la sección IV sobre la Sagrada Escritura y la Tradición [10]. *Del incansable y un tanto tumultuoso Bobadilla sabemos que no sólo era sumamente perito en las tres lenguas sabias, sino que también en un libro de 1.000 páginas tenía recogidos y anotados textos de la Escritura y de los Padres, trabajo que parece comenzó por insinuación de Ignacio, quien le llevó al Convento de Santiago para oír la Teología* [11].

Ignacio, pues, se encuentra providencialmente como fundador de una Orden de teólogos, y tal quiso que fuese la Compañía de Jesús. Es natural que se interesase por la formación científica de sus hijos.

Mayor importancia tiene en la formación de Ignacio como legislador de la ciencia eclesiástica de su Orden el ambiente científico en que se desenvolvieron sus estudios. Vemos a Ignacio pasar por tres de las principales Universidades de aquel tiempo. Cierto que ni de Alcalá, ni menos de Salamanca, dado el brevísimo tiempo que allí estuvo y las circunstancias de su estancia, pudo sacar orientaciones científicas y pedagógicas, aunque en Alcalá pudo con su espíritu observador captar el ambiente renacentista y humanista, que eran los máximos exponentes de aquella primera época de la Universidad cisneriana. En cambio, París le descubrió el mundo intelectual religioso de la época, y sobre todo a su espíritu práctico le dió el molde, el «modus parisinus», en que encajar la pedagogía jesuítica.

En cuanto al aspecto científico filosófico no parece que el am-

---

[10] *Concilium Tridentinum ed. Societas Goerresiana*, v. V, v. ind.
[11] SCHURHAMMER, o. c. 245-247.

biente universitario parisiense haya dejado huella muy profunda en la mentalidad de Ignacio. En la facultad de Artes dominaba ciertamente el aristotelismo, pero con matices terministas, si bien de un terminismo moderado en Juan de la Peña y los demás maestros que pudo oír Ignacio. Pero Ignacio se decide por un Aristóteles más auténtico y equilibrado. En cambio, para la Teología acude él y hace acudir a sus compañeros, como a fuente pura de la doctrina sagrada, al convento dominicano de Saint-Jacques donde acababa de ser entronizado Sto. Tomás, a quien tanta afición cobró. No dejaba, por lo demás, de oír las lecciones del franciscano de Cornibus y del maestro Picardo, del Colegio de Navarra; y en estrecha alianza con la dirección escolástica renovada según la mente de Sto. Tomás, captó Ignacio lo mejor del ambiente renacentista, la tendencia positiva hacia las fuentes de la doctrina sagrada, en la que tanto comenzaron a distinguirse ya en sus días los teólogos de la Compañía. No es esto decir que la dirección doctrinal de la nueva Orden pueda explicarse por el solo ambiente de París; a los teólogos parisinos se les juntaron excelentes maestros salidos de las renovadas aulas salmantinas, y es de justicia añadir a los nombres de los primeros fundadores, ya en los días de Ignacio, entre otros muchos el de un Martín de Olave, como moldeador de la primera ciencia de la Compañía de Jesús.

Pero no hay duda que el influjo más íntimo y eficaz de París en Ignacio hay que buscarlo en lo que en su mente constituye la esencia del «modus parisinus», el aspecto práctico de su pedagogía, que puede reducirse al orden y método en los estudios, contra la licencia escolar que había observado en otras partes, y a la importancia dada a las repeticiones y disputas privadas y públicas y al contacto del profesor con los discípulos. Es lo que resplandece en toda la legislación escolar de S. Ignacio y sus continuadores, hasta llegar a la compilación definitiva, la «Ratio studiorum», y lo que ha llamado la atención de los nuevos pedagogos e historiadores de la pedagogía, que sin ambages reconocen en la legislación ignaciana el origen de las nuevas formas que en las modernas universidades ha tomado el trabajo práctico del escolar, junto a la lección o explicación del profesor.

* * *

En este ambiente próximo y remoto redactó S. Ignacio su legislación escolar en la cuarta parte de las Constituciones. Todo el conjunto de sus experiencias personales, ponderadas a través de su espíritu reflexivo, todo el auxilio que le prestaron sus inteligentes colaboradores, el resultado obtenido ya en sus días en los primeros Colegios, y en particular en la obra que fué en sus últimos días su obsesión, el Colegio Romano, «una de sus iniciativas más elevadas y

fecundas» [12]; *todo esto tamizado y escrupulosamente examinado a la luz de las comunicaciones sobrenaturales, vino a cristalizar en aquellas prudentísimas prescripciones.*

Para nosotros no tienen ya ciertamente el aliciente de la novedad, acostumbrados a oírlas, repetidas y complementadas por la legislación posterior, y aun sustancialmente impuestas a toda la Iglesia por la Santa Sede. Pero tal aliciente lo tuvo, no sin respetuoso asombro, en los contemporáneos. Ya el solo hecho que el fundador de una nueva Orden religiosa dedicase toda una parte de sus Constituciones a la formación científica eclesiástica de sus miembros pareció algo sorprendente. No menos el totalitarismo de la entrega a los estudios, que exige de sus escolares, pretendiendo que en ellos «mucho aprovechen»; para lo cual, después de «el ánima pura y la intención del estudiar recta» y de la oración con que «a menudo pidan gracia de aprovecharse en la doctrina para tal fin», les intima «tengan deliberación firme de ser muy de veras studiantes», y enérgicamente prescribe «quítense los impedimentos que distraen del studio», sea de devociones o mortificaciones demasiadas, sea de trabajos domésticos, sea de ocupaciones con prójimos [13]. *Nueva fué la prolongación de los estudios, el prescribir el orden en ellos y el ejercicio práctico del escolar, buscando la mayor perfección y la solidez de la doctrina en los diversos grados de la ciencia eclesiástica, desde las Humanidades hasta la Teología. «El ordenar, nota el P. Tacchi-Venturi* [14], *cuatro años de Teología fué cosa nueva, que debe ser contada entre los primeros méritos adquiridos por Ignacio en promover la recta formación del clero». Al imponer la doctrina del Doctor Angélico contribuyó muy eficazmente a hacer de él el Doctor Universal; y la alianza entre la Teología escolástica y la «positiva», proclamada por el Santo en las «Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener», fué desde los principios tradición familiar en la Compañía* [15] *y se perpetuó en grado eminente en los grandes teólogos de la segunda edad de oro de la escolástica.*

Este Código de estudios eclesiásticos lo prescribe Ignacio no sólo para sus religiosos, sino también para todo el clero que quiera formarse en sus aulas. No fué poco numeroso el que desde los principios se apiñó en ellas, así en Roma como en otras partes, y primero en el Colegio Germánico, medio providencial para la reforma católica en aquellos países infestados por la herejía y que tuvo resonancias

---

[12] García Villoslada, *Storia...* 10, 318.

[13] *Constitutiones Societatis Iesu,* p. IV, c. VI, n. 1-3: MHSI, *Monum. Ignat.,* s. III, t. II, p. 423.

[14] *Storia della Compagnia di Gesù in Italia,* V. II, p. II (Roma 1951), 127.

[15] Schurhammer, o. c. 243-245.

ecuménicas en la prescripción del Concilio Tridentino sobre la fundación de Seminarios para la educación del clero en toda la Iglesia; pues no parece pueda dudarse que al redactar este decreto los PP. Tridentinos tuvieron presente la experiencia de aquella obra de S. Ignacio.

No parece, pues, exageración de admirador apasionado el dar a S. Ignacio una significación muy especial en el campo de los estudios eclesiásticos; hasta hoy perdura plenamente en la Iglesia su mentalidad y su legislación. Nos es lícito por tanto hablar de un mensaje ignaciano en este sector, no menos que en el de la espiritualidad de los últimos siglos; mensaje de heroica entrega al estudio y de prudentísima dirección en él. Con su actuación y sus prescripciones nos muestra el camino que debemos seguir en los estudios eclesiásticos según el sentir de la Iglesia, en íntima subordinación al magisterio supremo: que por esto quiso Ignacio que su Colegio modelo fuese el Colegio Romano, a la vista e inmediata dependencia del Vicario de Cristo.

JOSÉ M.ª DALMAU, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

El ideal apostólico de San Ignacio (*)

El P. Jerónimo Nadal, que fué, entre los primeros jesuítas, el más celoso escudriñador de los secretos de la vida de S. Ignacio, hablando de los orígenes de la Compañía de Jesús, tuvo dos expresiones, al parecer opuestas, pero que son altamente significativas para comprender el desarrollo histórico de la obra de S. Ignacio. Trata de la eximia ilustración que recibió el Santo en Manresa, y nos dice que en aquella ocasión vió todas las cosas como con un don arquitectónico de sabiduría: «quasi in spiritu quodam sapientiae architectonico» [1]. En cambio, en sus Diálogos en defensa de la Compañía contra los protestantes, ve a Ignacio errar por diversos caminos, como incierto de su porvenir, y descubre en todo la mano de Dios que le guía: era llevado suavemente adonde él mismo ignoraba: «deducebatur quo nesciebat suaviter» [2]. Por una parte parece que Ignacio ya desde Manresa se había formado como un plan arquitectónico de sus futuras actividades; por otro, que vaga por el mundo, sabiamente ignorante de su destino: «quasi sapienter imprudens» [3].

La oposición es más aparente que real. Sin entrar aquí en la discusión del tan debatido problema sobre lo que Ignacio vió y no vió en Manresa, lo que parece cierto es que Dios le comunicó ya en la eximia ilustración las líneas generales de su futura obra, pero no quiso revelarle todos los pasos por los que, en línea sinuosa, pero ininterrumpida y sin discontinuidades, había de llevarla a cumplimiento. Así se explica que, aun después de Manresa, mantenga firme su ideal jerosolimitano con ansias misionales y que, frustrado este plan, acariciado ya en Loyola, siga deliberando durante el viaje de vuelta, sobre lo que habrá de hacer: «quid agendum» [4]. Esta pregunta se mantendrá más o menos claramente formulada en lo sucesivo, hasta que aparecerá bien claro el fin que Dios le tenía señalado:

---

* Conferencia pronunciada en el Ateneo Mercantil de Zaragoza el 26 de enero de 1956.

[1] *Scholia in Constitutiones et declarationes Societatis Iesu* (Prati in Etruria) p. 135.

[2] MHSI en FN = *Fontes Narrativi* II, 252.

[3] Ibid.

[4] *Autobiografía,* n.º 50, FN I, 430.

la fundación de una nueva orden. Es la oscura claridad de los dones místicos; es también la economía de la Providencia divina que obra y deja obrar, ilumina con luz superior a sus escogidos, pero los deja después como a sí mismos, sometidos a las más variadas experiencias y a forzosos tanteos.

Esto que tiene lugar en Ignacio respecto al desarrollo de su gran misión en el mundo, tiene también su aplicación por lo que se refiere al ideal concreto de su apostolado. S. Ignacio fué un santo a quien animó una sola idea: servir a Dios por la salvación de las almas. ¿Cuáles fueron los pasos por los que se fué concretando y matizando este ideal apostólico?

En el verano de 1521 Iñigo de Loyola yace en su lecho de convaleciente. A falta de libros de caballerías con los que entretener sus largos ocios, su cuñada doña Magdalena de Araoz le ofrece las vidas de Cristo y de los Santos. Recibidos fríamente al principio, Iñigo se enfrasca poco a poco en su lectura, y la gracia realiza paulatinamente su obra. En su interior se desarrolla una tremenda lucha entre dos espíritus encontrados. Iñigo logra discernir el bueno del malo, oye la voz de Dios y se convierte. En cualquier género de vida que hubiese abrazado, hubiese aspirado siempre a grandes cosas, porque, como nos dice el P. Polanco, su fiel secretario: «en general, en lo que se ponía y aplicaba, se mostraba siempre para mucho; y aunque por la ignorancia de las cosas de Dios y la mala costumbre, empleaba mal a las veces la habilidad y dones naturales, todavía se veía en él subyecto a quien había Dios hecho para grandes cosas» [5]. Estas grandes cosas a las que por entonces aspiraba eran la imitación de las hazañas que había visto realizadas por los santos: ser otro Santo Domingo, otro San Francisco. Lo que en ellos más admira son los hechos exteriores de pobreza y penitencia. Por eso él se decide a dejar cuanto posee, a renunciar aun a la casa paterna, y «entrar en la vía de la penitencia» [6]. Reconociéndose pecador, ve que ante todo es preciso destruir lo malo que hay en él, «pareciéndole —como nos dirá Polanco— que la perfección se había de medir por la aspereza exterior, de manera que aquél que más austera penitencia hiciese, le parecía que sería delante de Dios nuestro Señor más santo; y esto le hacía tomar propósitos de hacer una vida muy áspera» [7]. Junto con este propósito se le presenta el de emprender una peregrinación a Jerusalén, con el mismo espíritu que había animado a los grandes convertidos medievales. Lo que hará después no lo ve claro; sólo pasa por su mente la idea de la cartuja.

---

[5] *Sumario*, FN I, 156. Más adelante nota Polanco, al hablar de la lucha interior de Iñigo: «y en la una y en la otra vía siempre se inclinaba a cosas grandes», ibid., p. 157.

[6] LAÍNEZ, Carta al P. Polanco, FN I, 74.

[7] *Sumario*, FN I, 158.

Cuando Iñigo se despide de su hermano, el señor de Loyola, no piensa más que en trasformar su vida y emplearla en el servicio de Dios, idea que procede ya de Loyola. Todo su pensamiento se concentra en sí mismo, sin el menor atisbo de un ideal apostólico. En el camino, viendo que el lazo principal de sus caídas había sido su propio cuerpo, hace voto de castidad, consagrándolo a Nuestra Señora, y Ella le concede un maravilloso don de esta virtud. Así llega a Montserrat, lava su conciencia con una confesión de tres días y, nuevo soldado de Cristo, vela ante la imagen de la Virgen las armas de su nueva milicia.

De Montserrat pasa a Manresa con el propósito de quedarse solamente «algunos días»; pero por circunstancias que no es del caso examinar, aquellos días se convierten en once meses.

Cuando Ignacio llegó a Manresa ignoraba totalmente lo que Dios iba a obrar en su alma. El se dedica a sus humildes ejercicios de oración y penitencia «no entendiendo casi nada, ni menos gustando las cosas interiores» [8]. Así pasa los primeros cuatro meses. Pero después, a un período de grandes luchas interiores y aun tentaciones de suicidio, sucede otro en que la gracia irrumpe en su alma con los más elevados dones místicos, y le guía en la composición de los ejercicios. Divinas ilustraciones y ejercicios tienen una decisiva importancia en el desarrollo de la idea apostólica de S. Ignacio.

En su soledad de Manresa practica los ejercicios, sin tener otro maestro más que a Dios. En ellos ve su fin, ya entrevisto en Loyola, que es el servicio divino, y se decide a actuarlo. Pero, a medida que progresa en los ejercicios, se da cuenta de que no es un ser aislado: siente que debe contribuir a extender el reino de Dios. Los demás hombres serán para él en adelante hermanos que necesitan la ayuda de alguien: son la heredad del padre, en la que pueden y deben germinar frutos de salvación. De aquí las expresiones que en adelante aparecerán constantemente en sus escritos: ayudar a las almas; hacer fruto en las almas. Pero, además, él ha sido y sigue siempre siendo soldado, y ve que una guerra terrible se desarrolla en torno a estas almas, movida por dos espíritus, el bueno y el malo, y quiere contribuir a esta guerra de almas. Precisamente su vocación apostólica y aun la misma idea que después tomará cuerpo en la Compañía de Jesús, arranca de los ejercicios del Reino de Cristo y de dos Banderas, en los que toda la terminología está tomada de la milicia [9]. No es que

---

[8] Ibid. p. 159; cf. *Autobiografía*, n.º 20, FN I, 390.

[9] Cf. DALMASES, *Las meditaciones del Reino de Cristo y de dos Banderas y la vocación a la Compañía de Jesús, según el P. Nadal*, en «Manresa», 20 (1948) 311-320. Véase también CALVERAS, *La ilustración del Cardoner y el Instituto de la Compañía de Jesús, según el P. Nadal:* AHSI 25 (1956).

ya desde entonces él se reconozca como destinado a ponerse al frente de un cuerpo de ejército. Lo que vió fué que la suya era una vocación apostólica con un fin particular. Después sí, cuando se verá llamado a la fundación de la Compañía, reconocerá, en las luces recibidas en los ejercicios, que allí se encerraba la semilla de una nueva Orden. Más adelante, el P. Nadal verá en los ejercicios del Reino de Cristo y de dos Banderas el origen mismo de la Compañía, o según sus términos «nuestro Instituto puesto en práctica» [10]. El mismo Nadal nos dice: «Aquí —se entiende en Manresa— le comunicó nuestro Señor los ejercicios, guiándole desta manera para que todo se emplease en el servicio suyo y salud de las almas, lo cual le mostró con devoción, especialmente en dos ejercicios, scilicet, del Rey y de las Banderas. Aquí entendió su fin y aquello a que todo se debía aplicar y tener por escopo en todas sus obras, que es el que tiene ahora la Compañía» [11].

San Ignacio practica primero los ejercicios, y después se decide a escribirlos porque, como con frase gráfica nos dice Polanco, «como mucho labraron en su misma ánima, así él deseaba con ellos ayudar a otras personas» [12]. Al escribir los ejercicios, realizó su más transcendental acto de apostolado.

De aquí que le veamos ya desde los días de Manresa dando los ejercicios, como nos dice Polanco, añadiendo que «prendieron mucho en este pueblo los ejercicios y conversaciones» [13], y lo mismo seguirá haciendo a su vuelta de Jerusalén, en Barcelona, Alcalá y París. Serán ellos su principal arma a la que unirá, como natural complemento, el apostolado de la conversación, en el que fué maestro consumado ya desde los días de Manresa, y la enseñanza de la doctrina cristiana. Solamente varían las personas a las que Ignacio se dirige. En Barcelona y Alcalá serán preferentemente mujeres y gente devota, más al alcance de su celo; en París pretenderá con ellos la reforma de vida en medio de los estudiantes universitarios, con el doble fin de promover en ellos un mejoramiento en las costumbres, y de reunir seguidores de su modo de vida. Después se dirigirá con sus ejercicios a toda clase de personas, con preferencia a las más elevadas e influyentes.

No olvidemos que los ejercicios no son un tratado teórico de vida espiritual, elaborado en largas horas de estudio; son un método práctico para elevar las almas al conocimiento y al amor de su destino supremo. No están hechos para ser leídos, sino para ser vividos.

---

[10] Ibid. p. 312.
[11] FN I, 307.
[12] *Sumario*, n. 24, FN I, 163.
[13] Ibid. n. 26, p. 164.

Además de los ejercicios, sobrevienen en este último período de Manresa, invadiéndolo todo con fulgores místicos, las ilustraciones divinas. Eran el toque de la gracia que quería apoderarse de aquel hombre, para hacer de él un nuevo soldado de Cristo, un hombre nuevo con una nueva inteligencia. El mismo se dará cuenta de ello, con gran sorpresa suya: «¿qué nueva vida es esta que agora comenzamos?» [14]. No puede menos de sorprendernos la largueza con que Dios favoreció a este hombre sin letras, regalándole tan a los principios de su conversión con extraordinarias ilustraciones sobre la Trinidad, la creación del mundo, y con internas visiones de la humanidad de Jesucristo. Pero, por encima de todas tuvo una ilustración que, desde Nadal, solemos llamar «eximia», de tanta transcendencia que después de ella quedó totalmente transformado, hasta tal punto que «le parescía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto que tenía antes» [15]. El mismo no sabía declarar todo lo que vió si no era diciendo que «había recibido una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto, como de aquella vez sola» [16].

Desde entonces ve todas las cosas de manera diferente. Su inteligencia es como nuevamente creada y sobreelevada místicamente. En breves instantes aprende más de Dios que en todos los largos años de sus estudios. Pero, notémoslo bien, aquella ilustración no se dirige sólo al individuo Ignacio, sino que transciende a la misión que la Providencia le tenía preparada, y aun a su futura Compañía. Más adelante, cuando le preguntarán sus íntimos el por qué de algunas cosas dispuestas por él en la nueva Orden, responderá, aunque de manera velada, aludiendo a «un cierto negocio que pasó por mí en Manresa» [17].

Mucho se ha discutido sobre la influencia de la eximia ilustración en orden a la prenoción de la futura Compañía; una cosa es cierta, que, por lo menos desde aquel momento, Ignacio ve en líneas generales todo el programa que habrá de desarrollar en lo sucesivo: el apostolado en humildad y pobreza.

Pero, ni los ejercicios, ni las mismas ilustraciones de Manresa tuercen el rumbo externo de los acontecimientos. Apenas las circunstancias se lo consienten, Ignacio realiza su peregrinación a Jerusalén, con ánimo de quedarse de una manera estable en la tierra de Jesús. «El mundo y todos los enemigos» que él quiere conquistar son los

---

[14] *Autobiografía,* n.° 21, FN I, 392.
[15] Ibid. n.° 30, p. 404-406.
[16] Ibid.
[17] *Memorial del P. Luis González de Cámara,* n.° 137, FN I, 610.

infieles mahometanos; aspiración suprema, el martirio. Pero, interviene el Guardián de los Franciscanos, encargados de la custodia de la Tierra Santa, y no le permite permanecer por más tiempo, amenazándole con la excomunión, si desobedece. Ignacio no tiene otro remedio que reemprender el viaje de regreso.

Tras las dudas que insinuamos al principio, se decide a estudiar. Fin de sus estudios: «para poder ayudar a las ánimas» [18]. Se dirige a Barcelona, y allí emprende a sus treinta años de edad el estudio de los rudimentos de la gramática. Ve que para sus trabajos apostólicos necesita de las ciencias sagradas, él, tan agraciado con dones sobrenaturales. Y se sienta con los niños en el Estudio General de Barcelona. Yo veo en esta decisión de estudiar el comienzo de la vocación sacerdotal de S. Ignacio. El no nos dice cuándo empezó a sentir los deseos de ordenarse sacerdote, pero es claro que sus estudios desde Barcelona hasta París y Venecia iban destinados a la formación del futuro sacerdote. La ordenación sagrada que recibirá en Venecia, junto con sus compañeros, el 24 de junio de 1537, aparece así como el término natural de sus trece años de estudios.

Pero el fuego interior de su celo hierve en su alma, y no le permite concentrar toda su atención en el estudio. En Barcelona hace todo el bien que puede a las personas que le rodean. Ve que un monasterio de religiosas está relajado y procura reformarlo, aun cuando su audacia apostólica haya de costarle un brutal atropello. Según antiguas relaciones, resucita a un ahorcado por el tiempo suficiente para que éste se arrepienta de su pecado. Pero su método más frecuente es aquí, lo mismo que en Manresa, el de las conversaciones y ejercicios, con los que se cautivará, de una manera perenne, el afecto de los barceloneses, al paso que él mismo se sentirá ligado con vínculos de especial afecto a la ciudad condal.

En Barcelona siente el deseo, del que no encontramos indicios anteriores, de reunir compañeros de su ideal, y congrega a su lado aquel reducido grupo de iñiguistas que le serán fieles hasta su partida a París, y por los que seguirá sintiendo interés, con ánimo de recobrarlos. Con ello la santidad individual cede el paso a una constante aspiración societaria. El primer intento se frustró, como también el segundo, realizado a los principios de la estancia en París; se logrará, en cambio, el tercero, que tendrá como fruto la conquista de hombres de la talla de un Fabro, de un Laínez, de un Javier.

La segunda etapa de sus estudios se desarrolla en Alcalá de Henares. Allí, con evidente falta de método, junta el estudio de las Súmulas de Domingo de Soto y la Física de Alberto con la Teología, y el resultado es que los adelantos son casi nulos. Pero más que por

---

[18] *Autobiografía*, n.º 50, FN I, 430.

falta de método y de aplicación al estudio, Ignacio no progresa porque se dedica con exceso al trabajo con los prójimos. «Estando en Alcalá se ejercitaba en dar ejercicios espirituales y en declarar la doctrina cristiana; y con esto se hacía fruto a gloria de Dios» [19]. Lo que no progresó tanto fueron los estudios de Ignacio, sobre todo porque no tardó mucho en verse envuelto en dificultades con la Inquisición. Nunca se le pudo encontrar error en la doctrina, ni falta en las costumbres; pero no olvidemos que estamos en los tiempos del iluminismo, y por ello se explica que las autoridades eclesiásticas interviniesen severamente y mirasen con prevención aquel insólito movimiento de las almas, impulsado por un peregrino forastero que vestía de un modo extraño y hablaba de virtudes y vicios sin haber estudiado.

Pero Iñigo no cede. No acaba de comprender cómo, no hallándose falta ninguna en su doctrina, no se le permite predicarla. Y como no se resigna a dejar aquella forma de apostolado, se traslada de ciudad en ciudad.

Su apostolado no puede ser más humilde. El no predica, sino que habla familiarmente de las cosas de Dios «como después de comer con algunas personas que nos llaman» [20]. Pero, lo que más interesa a los frailes que le interrogan en Salamanca es el contenido de sus conversaciones, a lo que Ignacio responde: «Hablamos cuándo de una virtud, cuándo de otra, y esto alabando; cuándo de un vicio, cuándo de otro, y reprehendiendo» [21]. Con aquel realismo que distingue al autor de los ejercicios, lo que tiene sobre todo en el corazón es combatir el pecado. De aquí que el tema preferente de sus conversaciones sea la distinción entre pecado mortal y pecado venial. Y aquí es donde principalmente encuentran dificultad los examinadores.

Apartar a los hombres del pecado será siempre su preocupación constante, la que en Alcalá y Salamanca le hará arrostrar cárceles y cadenas, la que en París le moverá a lanzarse en un estanque helado, solamente para disuadir a un pecador la caída en una ocasión; la que le moverá en Roma, sin temor de rebajarse, a acompañar por las calles a las mujeres arrepentidas o a las infelices en peligro. Fruto todo ello de aquel conocimiento interno y aborrecimiento del pecado, en el que se condensa el fruto de la primera semana de los ejercicios.

Pero aquella constancia en el ejercicio del celo había de tener un límite, y el mismo Ignacio se persuadió bien pronto de que el camino empezado no era el más conforme con la prudencia. ¿De qué le servía hacer un bien, tal vez pasajero, a un número forzosamente reducido de oyentes, si él entretanto descuidaba los estudios? Por eso decide ir a París, no sólo para no hallar trabas ni cortapisas, ni movi-

---

[19] *Autobiografía,* n.º 57, FN I, 440.
[20] Ibid. n. 65, p. 454.
[21] Ibid.

do precisamente por el renombre de aquella universidad, sino por el deseo de estudiar mejor, «no teniendo la lengua francesa para comunicarse al prójimo» [22]. De hecho en París se aplica intensamente a los estudios, empezando desde los principios, por el poco fundamento con que llevaba lo estudiado en España. Busca una solución para el problema económico, venciendo en esto sus ansias de pobreza. En el colegio de Santa Bárbara, tiene amistad con Fabro, y aun con este amigo y compañero de habitación corta las conversaciones espirituales en tiempo de estudio. Pero, no hay que pensar que Ignacio se encierre en sus libros. Tiene a su alrededor compañeros, jóvenes de valer venidos de diferentes países, algunos de España, atraídos por la fama de la universidad. Ignacio inicia entonces un apostolado nuevo, que es el apostolado en el ambiente universitario. Aquí también se vale del atractivo de su conversación y de la fuerza potente de los ejercicios. Aprovecha el ascendiente que tiene con sus compañeros para llevarles a un retiro del que sabe de antemano que se han de seguir frutos de santidad, y así «luego como vino a París, comenzó a conversar, dando los ejercicios» [23]. Jóvenes de grandes esperanzas, Peralta, Castro y Amador de Elduayen los hacen, y cambian radicalmente de vida: venden sus bienes, y aun sus mismos libros, cambian la vida cómoda del colegio por la del hospital, y empiezan a pedir limosna de puerta en puerta. El alboroto que se levanta en la Universidad es extraordinario; tienen que intervenir hombres armados para que aquellos convertidos vuelvan a sus colegios. A Ignacio mismo le amenaza el peligro de un severo castigo, apenas entra en el colegio de Santa Bárbara, al que pertenece Amador. Todo se arregla satisfactoriamente, y entonces Ignacio puede empezar tranquilamente el curso de las Artes. Allí le tocan como compañeros de habitación el saboyano Pedro Fabro y el navarro Francisco Javier, además del maestro de todos, Juan Peña. Ignacio pone en ellos sus ojos y termina por conquistar a sus dos condiscípulos, más fácilmente al primero, de carácter dócil y dado a la devoción; con más dificultad y después de mucho luchar, al segundo, que apuntaba a formarse un porvenir digno de la nobleza de su familia y de la magnitud de sus aspiraciones.

No todos aquellos a los que Ignacio se acerca se animan a seguirle; pero de entre tantos reúne aquel grupo de nueve compañeros que no se separarán ya en adelante de él y que serán con él los fundadores de la Compañía.

El plan de todos, hechos los ejercicios, es sencillamente seguir el modo de vivir de Iñigo. Su ideal de vida, ser de los que más se afectan en todo seguimiento de su supremo capitán, Rey eterno y Señor universal. Con estos deseos, Ignacio y sus primeros compañeros,

---

[22] POLANCO, *Sumario*, n.º 45, FN I, 177.
[23] Ibid. n. 49, p. 179.

un día tranquilo de la Asunción de nuestra Señora de 1534, se dirigen silenciosos a la capilla de Montmartre para hacer aquel voto que tanta parte había de tener en el destino futuro de su vida, y en el que podemos ver la primera semilla de la futura Compañía de Jesús, la nueva Orden que habían de fundar seis años más tarde.

La substancia del voto es clara y precisa: «dedicarse al servicio de Dios en pobreza» [24] y emprender una peregrinación a Jerusalén. Este voto era fruto manifiesto de los ejercicios, que todos ellos habían practicado, excepto Javier, que, por sus ocupaciones, los hizo después. El Cristo pobre del Rey temporal los impulsaba a seguirle en todo vituperio y en toda pobreza espiritual y también actual. El deseo de mejor conocer, amar e imitar a Jesucristo les induce a realizar el viaje a Jerusalén. Quieren vivir donde Cristo vivió, aun cuando para esto no hay uniformidad de pareceres. Algunos, y entre ellos hay que contar a Ignacio, pretenden quedarse de por vida en la Tierra Santa; otros prefieren volver a Europa, una vez terminada su peregrinación. Pero en aquel voto no debía quedar nada incierto. ¿Qué harían si aun después de obtenido el beneplácito pontificio las circunstancias externas les cerraban el camino de Jerusalén? Entonces, pasado un año, se pondrían a los pies del Sumo Pontífice, para que él dispusiese de ellos como creyese ser de mayor servicio de Dios. Es esta la primera vez que en los planes de Ignacio se presenta la figura del Papa, como orientador de su vida. En íntima relación con las reglas para sentir con la Iglesia, que Ignacio redactó, con toda probabilidad por aquel tiempo, ve Ignacio al Romano Pontífice como al representante de Cristo en la tierra. Si no pueden ser otros Cristos en la tierra de Cristo, lo serán allí donde el Vicario de Cristo les dirá que son más necesarios. Se origina con ello aquel sentido romano del apostolado de Ignacio, que después constituirá una de sus características más esenciales. Con este voto, aunque no todavía de una manera estable, Ignacio y sus compañeros quedan unidos entre sí con un vínculo estrecho, reforzado con la unión de caridad que reina entre ellos. No piensan todavía en formar una sociedad organizada, en la que uno rija a todos y a quien los demás presten obediencia. Ellos quieren movilidad, y no sentirse constreñidos por las ataduras de una regla. La obediencia, que después será la nota característica de la espiritualidad jesuítica, llegará más tarde. Por entonces no se piensa más que en la obediencia al Papa, como aquel que en nombre de Cristo les ha de señalar el campo de apostolado.

En 1535 Ignacio tiene que separarse de sus compañeros por motivos de salud, para arreglar los asuntos de sus compañeros españoles, para ver si logra reunir a los de la primera hora, y quién sabe

---

[24] LAÍNEZ, *Carta sobre San Ignacio,* FN I, 102, Polanco añade la palabra *perpetua,* ibid. p. 184.

si no pretende, también, al dirigirse a Azpeitia, reparar con el fervor de una vida santa los desórdenes de su juventud.

Mientras él permanece en España y después les espera en Venecia, los compañeros, según lo convenido, prosiguen sus estudios en París, y en los años 1535 y 1536, en el mismo día de la Asunción renuevan el voto de Montmartre. En su viaje a Italia, para reunirse con Ignacio, dan tales muestras de fervor apostólico que alguien que los ve prorrumpe en esta exclamación: «estos van a reformar algún país» [25], expresión gráfica de lo que efectivamente había de ser su apostolado. Se reparten por los hospitales de Venecia, en donde «servían a los enfermos con grande edificación», y en donde ejercían las obras de misericordia espirituales. Más adelante se dividen por las ciudades con Universidad —Roma, Sena, Ferrara, Bolonia, Padua (notemos este afán de trabajar en los ambientes universitarios, iniciado ya en París)—, con el intento claro y reconocido de «mover algunos estudiantes a su instituto» [26]. Pasan los meses, se consigue el necesario permiso pontificio, pero la guerra entre venecianos y turcos hace que la peregrinación resulte imposible. Lo que muchos años antes no había sucedido, ni después volvió a suceder por mucho tiempo, aquel año precisamente no sale embarcación para Jerusalén. Era la providencia que guiaba a Ignacio «quo nesciebat suaviter».

Entretanto tiene lugar un hecho de la mayor importancia para el futuro desarrollo de los acontecimientos. Están los compañeros reunidos en Vicenza, y antes de dispersarse tratan entre sí cómo se llamarían a quienes les preguntasen quiénes eran y qué planes tenían. Después de hecha oración y de pensar qué nombre sería el más conveniente: «visto que no tenían cabeza ninguna entre sí, ni otro prepósito sino a Jesucristo, a quien sólo deseaban servir, parecióles que tomasen nombre del que tenían por cabeza, diciéndose la Compañía de Jesús» [27]. Aquella reunión de clérigos parisienses, como vulgarmente los llamaba la gente, ya tenía un nombre propio, y aquel nombre era todo un programa. En él se encerraba el proyecto de la nueva orden que poco a poco, por sus pasos contados, se iba preparando. De ahí que Ignacio nunca más en adelante quisiese otro nombre; y es que «en esto del nombre tuvo tantas visitaciones y tantas señales de su aprobación y confirmación deste apellido, que le oí decir al mismo —es Polanco el que habla— que pensaría ir contra Dios y ofenderle si dudase que este nombre convenía» [28].

Pasa el tiempo y no se presenta la oportunidad de realizar el proyectado viaje; ellos esperan todavía más tiempo del que les obliga

---

[25] LAÍNEZ, ibid. p. 108.
[26] POLANCO, *Sumario*, n. 73, FN I, 194.
[27] Ibid. n. 86, p. 203-204.
[28] Ibid.

el voto. Ignacio confía tal vez decir aún su primera Misa en Belén y quizá por este motivo, ciertamente para prepararse más dignamente, difiere la celebración de la primera Misa por espacio de un año y medio.

Pero la principal confirmación de este nombre la tiene Ignacio cuando, meses más tarde, y en virtud de lo acordado con sus compañeros, le corresponde a él, junto con Fabro y Laínez, la ida a Roma. No podía prever Ignacio las gracias que le esperaban en aquel viaje. Mientras Fabro y Laínez celebran misa todos días, Ignacio recibe de sus manos la comunión. Llegados a las cercanías de Roma, en el punto en el que la via Cassia, procedente de Sena, se junta con la via Flaminia, Ignacio se retira a orar en la capilla de un lugar llamado La Storta. Allí recibe la célebre aparición que para la vida mística del santo como para el desarrollo de la futura Compañía tiene una especial importancia. Se le presenta Jesucristo, cargado con la cruz, y junto a El el Eterno Padre que, dirigiéndose a Jesús, le dice: «Yo quiero que tomes a este por servidor tuyo», e inmediatamente Jesús, vuelto a Ignacio, le dice: «Yo quiero que tú nos sirvas» [29]. Desde entonces, la idea del servicio de Dios, punto fundamental y básico de los ejercicios, tiene su culminación definitiva, elevada como está al orden místico. Pero esta aparición tiene otro efecto. Ignacio se siente íntima e indisolublemente unido a la persona y a la humanidad sagrada de Jesucristo; siente una devoción extraordinaria a su sagrado nombre, y ya no quiere para la congregación que pronto será fundada otro distinto.

Junto con esta manifestación trinitaria, dirigida principalmente a Ignacio, la aparición de La Storta tiene una función social en orden a los compañeros que le siguen. El Padre imprime en el corazón de Ignacio estas palabras: «Ego ero vobis Romae propitius» [30]. No veía él entonces el significado de estas palabras; por eso, vuelto a sus compañeros, les dice: «Yo no sé qué será de nosotros en Roma; tal vez seremos crucificados; pero una cosa tengo por cierto, y es que Dios nos será propicio».

Los efectos de la aparición de La Storta son transcendentales, y merecen ponerse en relación con la eximia ilustración de Manresa. Por lo que se refiere a Ignacio, ya sabemos que, como recordará al renovársele la experiencia mística [31], el Padre le puso con su Hijo: expresión misteriosa que tal vez nunca llegaremos a explicarnos de una manera cumplida. Pero, como ya lo vieron los biógrafos contemporáneos, aquella aparición fijaba de una manera definitiva la futura orientación de Ignacio y de los suyos. Dios les iba a ser propicio

---

[29] FN II, 133.
[30] Ibid.
[31] *Diario espiritual:* MHSI *Constitutiones*, I, 104.

en Roma. Ellos pensaban en Jerusalén, pero Dios les desvía hacia Roma; Roma será tu Jerusalén. El Vicario de Cristo será su guía, al que profesarán especial obediencia, no ya de una manera supletoria, como en el voto de Montmartre, sino definitiva. Se pondrán a las órdenes del Papa y harán voto especial de obediencia al mismo, en orden a sus destinos o misiones. Aquí tiene su origen la romanidad de la Compañía; de aquí la inquebrantable adhesión que ella profesa a la silla de Pedro, mantenida a través de cuatro siglos, a pesar de todas las contrariedades y persecuciones, debidas precisamente a su defensa leal e incondicional del papado. En adelante, el campo de su apostolado no tendrá más fronteras que las de la Iglesia visible. Pero la grande obra se ha de realizar teniendo a Cristo por capitán, y Cristo aparece en La Storta cargado con la cruz. La cruz será desde entonces para Ignacio el distintivo. Entra en Roma y poco después se levanta contra él la más ardua persecución de todas las sufridas, pero él, fortalecido con las experiencias de Alcalá, Salamanca y París, no tiene miedo a las persecuciones. Cuando después de la Pascua de 1538 los compañeros de Ignacio se concentran en Roma, todo se orienta rápidamente hacia la conclusión. Se reúnen para deliberar sobre su estado futuro: ¿qué harán, visto que se les cierran las puertas de Jerusalén? Ningún vínculo les sujeta para seguir juntos su plan de vida apostólica; en esto, los efectos del voto de Montmartre han terminado. El primer punto que se pone a deliberación es si vivirán juntos; «y difinióse la parte afirmativa: que antes se debía confirmar y establecer la unión que parece había Dios nuestro Señor hecho en personas de tan varias naciones, para que tuviesen más fuerzas en las cosas del servicio de Dios». Más trabajo costó el segundo punto. Ya que habían formado todos un cuerpo, «¿sería expediente hacer el tercer voto de obediencia a uno de ellos, para que mejor y con más mérito pudiesen cumplir la voluntad de Dios y del Vicario suyo?»[32]. Después de mucho orar y deliberar, se decidió la parte afirmativa. Con ello quedaba prácticamente decidida la formación de una nueva Orden; no faltaba más que la aprobación por parte del Sumo Pontífice. Como éste empezaba ya desde entonces a echar mano de ellos y les daba diversos destinos, Ignacio y los que quedaban en Roma recibieron el encargo de redactar una fórmula de su Instituto. El 3 de septiembre de 1539 el cardenal Gaspar Contarini la presentó al Papa, y éste, viéndola, dijo: «digitus Dei est hic». Con ello se verificaba la promesa de Jesucristo: El les era propicio en Roma. Después Polanco nos dirá que el Papa procedió «como con un espíritu profético, diciendo que esta congregación había de reformar la iglesia y otras

---

[32] *Sumario*, n.º 88, FN I, 205. El texto de estas deliberaciones puede verse en MHSI *Constitutiones*, I, 1-7.

cosas que demostraban gran esperanza que será Dios muy servido desta Compañía» [33].

La fórmula del Instituto, tal como fué presentada a Paulo III, empieza con estas solemnes palabras: «Todo aquel que querrá militar para Dios bajo la bandera de Jesucristo y servir a Dios solo y a su Vicario en la tierra, etc.» Lo primero, el nombre, que es ya en sí mismo un programa. El fin: militar debajo de la bandera de la cruz y servir a sólo Dios y al Vicario de Cristo en la tierra. Todas las experiencias de Ignacio y todos los ejercicios, desde Manresa a La Storta, se compendian en estas palabras. El servicio de Dios, propuesto en un principio como meta de una santidad individual, se convierte en una aspiración apostólica: servir a Dios en las almas; pero un servicio dinámico, que se convierte en milicia, porque pretende conquistar todo el mundo y todos los enemigos. La bandera de esta espiritual milicia es la bandera de la cruz, opuesta a la bandera de Lucifer; aquella cruz del Cristo de la tercera semana de los ejercicios, con la que Jesús se presenta al Ignacio viajero en La Storta. Todo ello a las órdenes del Vicario de Jesucristo. Campo de apostolado: el mundo entero de las almas y su progreso en la vida y doctrina cristiana, y la propagación de la fe por públicas predicaciones, por el ministerio de la palabra de Dios, por los ejercicios espirituales y las obras de caridad, en particular por la educación cristiana de los niños y gente ruda.

Esta fórmula se inserta en la bula de confirmación de la Compañía, que, superadas durante un año entero graves dificultades, da forma canónica a la nueva Orden. Cuando, redactada «exactius et distinctius», pasa a la segunda bula concedida en 1550 por Julio III, a la palabra propagación de la fe se añade la palabra «defensa» de la misma fe. Propagación en medio de los gentiles, defensa contra los herejes, fomento de la vida y perfección cristiana entre todos sin distinción.

Que en la primera redacción de la fórmula faltase el intento de defender la fe no carece de significación. Es frecuente entre quienes no tienen más que un conocimiento somero de Ignacio y de la Compañía pensar que el fin primario de la Compañía fué poner un dique a la herejía protestante. En realidad fué así, pero que éste fuese el intento fundamental de S. Ignacio no es exacto. Es verdad que él conoció la herejía protestante ya en París, y que todos, desde los contemporáneos, vieron la mano de la Providencia en el paralelismo entre las vidas de Ignacio y Lutero, pero no es menos cierto que cuando S. Ignacio se presentó a Paulo III no iba con este fin determinado. La Compañía fué eminentemente antiluterana, pero su objeto iba

---

[33] *Sumario*, n.° 89, FN I, 206.

mucho más allá: promover la verdadera reforma católica en todos sus aspectos, empezando por la subordinación a la autoridad jerárquica del Romano Pontífice. Las mismas persecuciones contra la Compañía por parte de los luteranos empezaron después de la muerte de S. Ignacio, y tenemos apologías de la Compañía dirigidas contra los novadores, como la del P. Nadal de 1563 [34]. En cambio, si la Compañía no fué una orden directamente antiprotestante, sí fué ya desde su fundación eminentemente misionera, en el sentido estricto de la palabra misión.

Ignacio funda una orden de tipo nuevo. Conserva de las antiguas los caracteres esenciales y la vida en común, pero suprime todo lo que podría ser obstáculo para la movilidad que su fin exigía. Los hijos de la Compañía habían de formar un monasterio invisible; podrían estar dispersos en las más variadas regiones, sin que por ello careciesen de unidad. El vínculo que los había de unir más que cualquier hábito externo tenía que ser la obediencia, como elemento supremo de cohesión y eficacia, en el que S. Ignacio no querrá ceder la ventaja a nadie. La pobreza se mantiene inalterable y estricta.

Fundada apenas la Compañía, empieza a desarrollar su programa con una infusión de gracia apostólica comparable al franciscanismo primitivo y a los hechos de los apóstoles. Los primeros ministerios de los jesuítas muestran bien el fin de la Compañía. El Papa los manda a diversas ciudades y regiones, y es maravilloso leer las primeras cartas que escriben. Broet y Rodrigues son enviados a Sena para la reforma de un monasterio; Fabro y Laínez a Parma, y éste después a Piacenza y Reggio Emilia; Jayo a Bagnoregio, Brescia y Faenza, Bobadilla a Bisignano. Muy pronto el rey Juan III de Portugal tiene noticia de este nuevo escuadrón de apóstoles y pide seis de los diez que son para la evangelización de la India. Ignacio cede inmediatamente a este llamamiento misional, en la medida de sus disponibilidades, y manda a la India a Javier y a Simón Rodrigues a Portugal. Tampoco los otros permanecen mucho tiempo en Italia. Fabro, en un continuo peregrinar, recorre las ciudades de Alemania, España y Portugal. Bobadilla trabaja también intensamente en Alemania, acudiendo a las dietas imperiales, predicando y confesando en la corte y enseñando en las Universidades. Pascasio Broet y Salmerón son enviados a Irlanda en calidad de nuncios apostólicos; Laínez recorre Venecia, Padua, Brescia, y luego, con Salmerón, descuella por su sabiduría en el concilio de Trento.

Es tal la movilidad de estos apóstoles, que ni siquiera pueden reunirse todos para elegir al General o para redactar el código por el que se ha de regir la nueva Orden.

---

[34] Publicada en FN II, 219-280.

Ignacio sólo permanece fijo en Roma en su puesto de mando, y desde la elección al generalato apenas se ausenta de la ciudad. Desde allí rige los movimientos de sus compañeros y de los nuevos jesuítas que poco a poco van engrosando las filas de la nueva Orden. Más de siete mil cartas suyas se nos han conservado, las más de ellas destinadas a ordenar y coordenar las actividades apostólicas de sus súbditos. Allí se ocupa de la redacción de las Constituciones que le absorben un tiempo considerable, ya desde 1544, pero principalmente desde 1547 a 1551, en que las da por terminadas. Pero su celo no se limita a los papeles de fundador y legislador. El mismo realiza personalmente todas las obras de celo que están en sus manos en la ciudad de Roma. S. Ignacio merece ser considerado como uno de los grandes apóstoles de la ciudad de Roma, aun cuando su obra no haya alcanzado la popularidad de la de un S. Felipe Neri. Apenas es posible imaginar necesidad espiritual o material a la que no extienda su celo. Sin hablar de sus lecciones de catecismo y de su predicación en la iglesia de Nuestra Señora de Montserrat, para evitar la corrupción de las costumbres instituye la Obra de Santa Marta para la reducción de las mujeres arrepentidas. Abre otro asilo para las doncellas en peligro, funda casas para los huérfanos y huérfanas, se interesa por los catecúmenos convertidos del judaísmo, removiendo todos los obstáculos que pudieran dificultar su paso a la iglesia católica, se interesa por la asistencia espiritual a los moribundos, impulsa el desarrollo de la inquisición en Roma, finalmente socorre a los pobres en un período de gran carestía.

Pero entre todas las obras fundadas en Roma, dos hubo que reclamaron sus principales desvelos, y cuya permanencia hasta nuestros días revela como tal vez ninguna otra la clarividencia de aquel varón apostólico: son el colegio Romano y el colegio Germánico.

Ignacio piensa bien pronto en el problema de la educación de la juventud; por eso se decide a abrir ya en 1551 el colegio Romano, al principio con solas clases de gramática y humanidad, pero ya, a los dos años, con estudios de filosofía y teología, y con facultad para conferir grados académicos. Humilde a los principios, aquella planta se desarrolla poco a poco poderosa hasta mover el entusiasmo de los Papas, sobre todo de Gregorio XIII, que dota al Colegio Romano de una sede imponente, y lo convierte en la Universidad Gregoriana, donde actualmente se educan más de dos mil candidatos al sacerdocio, procedentes de las más variadas naciones.

El Colegio Germánico tiene un fin decididamente antiprotestante. Ignacio y su principal colaborador en aquella fundación, el cardenal Morone, ven los estragos que causa la herejía en Alemania y se dan cuenta de que el mejor remedio para combatir el protestantismo es formar operarios apostólicos debidamente preparados y formados en el espíritu netamente eclesiástico junto a la silla de S. Pedro. De

este deseo deriva una fundación que desde los tiempos de S. Ignacio hasta nuestros días ha dado a la Iglesia de Alemania una verdadera legión de pastores eminentes.

Junto con los colegios fundados en Roma, otros surgen en Europa y aun en la misma India. En un principio se piensa solamente en colegios destinados a los jóvenes que desean ser alistados en las filas de la Compañía. No podía pensarse que los nuevos jesuítas fuesen siempre personas completamente formadas. La necesidad de reclutamiento hacía indispensable la admisión de jóvenes de esperanzas, y para su formación eran necesarios los colegios. La necesidad de proveer a su sustentación movió a S. Ignacio a mitigar la pobreza por lo que se refiere a los colegios de la Compañía. Pero, poco a poco, los colegios se van abriendo también a los alumnos seglares, con normas y reglas propias. La Compañía se va convirtiendo cada vez más en una Orden docente. A la muerte de S. Ignacio, sobre un centenar de casas de la Compañía, más de un tercio son colegios.

* * *

S. Ignacio dijo repetidas veces que había deseado tres cosas antes de morir: la primera ver confirmada la Compañía; la segunda ver asimismo confirmados y aprobados por el Papa los Ejercicios; la tercera ver terminadas las Constituciones. Si lo que deseamos es lo que amamos, resulta claro que los tres grandes amores de S. Ignacio fueron la Compañía, los Ejercicios y las Constituciones. Fueron en realidad su grande obra. Cuando sus hijos vieron que había alcanzado aquellas tres cosas tuvieron el presentimiento de que su fin se acercaba. Entonces le instaron, sobre todo el P. Nadal, para que, a modo de testamento, dictase sus memorias, y él, después de largas deliberaciones, se indujo a hacerlo. Creían aquellos hombres que la vida de Ignacio era el fundamento de la Compañía, y que por ello el referir su vida era tanto como fundar verdaderamente la Compañía, como, con frase audaz, dijo el P. Nadal. En realidad era así, porque, según frase del mismo S. Ignacio, cuando Dios escoge a uno por fundador de una religión, le lleva por aquellos caminos por los que quiere que después anden sus hijos. En la vida de Ignacio se contenía en germen todo el modo de ser y toda la actividad de la futura Compañía. El había de ser el ejemplar, como había sido el autor. Por eso sus hijos celebran con conmovida emoción el cuarto centenario de su tránsito, por eso los amigos de la Compañía se asocian a los actos de homenaje a este gran santo español, porque honrando al santo, honran a la Compañía.

Cuando al amanecer del 31 de julio de 1556, en una humilde habitación situada a los pies del Capitolio, S. Ignacio entregaba su alma al Creador con la muerte humilde de los hombres grandes, pudo

tener la convicción y el consuelo de que su obra quedaba firmemente consolidada. Sus hijos eran alrededor de un millar, repartidos en un centenar de casas y divididos en once Provincias. Las obras de la Compañía eran de las más variadas, desde las misiones entre infieles en el Oriente o en las tierras occidentales del Brasil hasta la labor callada pero penetrante desarrollada por tantos y tantos maestros en los colegios de la Compañía. Mientras los más eminentes por su saber descollaban en las cátedras universitarias y aun en el mismo Concilio, otros peregrinaban por los caminos de Europa, difundiendo por todas partes la palabra de Dios. Amada por muchos, pero odiada por otros, la Compañía llevó ya desde los tiempos de su fundador el sello de la contradicción. No podía faltarle, y el mismo Ignacio se gloriaba de ello, pensando que con las persecuciones se confirmaba la Compañía y se asemejaba más a la imagen de Jesucristo.

Si quisiéramos ver en una imagen plástica lo que fué la obra de S. Ignacio, no tendríamos más que contemplar la estupenda bóveda del templo dedicado en Roma a San Ignacio por la munificencia del cardenal Ludovisi.

En esta maravillosa obra de perspectiva, el ojo profano ve simbolizada la glorificación de S. Ignacio; pero, no era así, porque Ignacio no buscó su gloria, sino la gloria de Dios. En aquella soberbia pintura se representa más bien el apostolado de S. Ignacio en el mundo, conforme al plan que su mismo autor, el humilde Hermano Coadjutor Andrea Pozzo, describió en una carta al Príncipe Antonio de Liechtenstein, embajador imperial en Roma, el año de 1694. Publicamos al final el texto de la carta.

La penetración del artista y el afecto enamorado del hijo supieron llegar hasta el fondo de la idea animadora de S. Ignacio en su obra apostólica. Jesucristo, en el centro de la creación, lanza de su pecho un rayo hacia el corazón de Ignacio, y de éste se deriva a las cuatro partes del mundo entonces conocidas, simbolizadas en los cuatro ángulos de la bóveda. Aquella luz, que es al mismo tiempo calor, tiene el poder de lanzar los monstruos de la herejía y de la infidelidad, y es como semilla de todas las virtudes, con las cuales se ve subir al cielo una mies bienaventurada de almas santificadas. Tal había sido la aspiración suprema de S. Ignacio: para gloria de Dios y bajo la bandera de Jesucristo, contribuir lo más posible a la salvación del mundo.

Cándido de Dalmases, S. I.

CARTA DEL HERMANO ANDREA POZZO AL PRINCIPE ANTONIO DE LIECHSTENSTEIN, EMBAJADOR IMPERIAL EN ROMA

(*Traducción del italiano*)

El honor con que Vuestra Excelencia se ha dignado embellecer y adornar mis humildes trabajos, no sólo con el deseo de contemplarlos, sino también tomándose la molestia de subir a los andamios para verlos cuando aún no estaban bien terminados, y la afectuosa insistencia con que ha manifestado que deseaba ver por escrito el significado de toda la obra, han forzado mi respetuosísima servidumbre hacia Vuestra Señoría, a extender una sucinta noticia de cuanto yo me propuse expresar con el pincel en la bóveda del templo de San Ignacio, fundador de la Compañía de Jesús.

La idea que tuve al formar este proyecto me vino de aquellas palabras sagradas «ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendatur», aplicadas por la santa Iglesia a San Ignacio, como a instrumento de una tan grande obra, habiendo sido él celosísimo de propagar la religión católica y la luz del Evangelio por todo el mundo, sirviéndose para ello de la cooperación de sus compañeros e hijos, a los que frecuentemente incitaba con aquellas célebres palabras: Id, encended e inflamad todas las cosas.

Pero, porque todo fuego y toda luz celestial conviene que provengan del Padre de las luces, por eso en el centro de la bóveda pinté una imagen de Jesús, el cual comunica un rayo de luz al corazón de Ignacio, de donde se transmite a los ángulos más ocultos de las cuatro impostas de la bóveda. Estas, embestidas por una luz tan poderosa, están en acto de lanzar de sí los deformísimos monstruos o de la idolatría o de la herejía o de otros vicios que antes las dominaban, gozándose de aquellos cepos y de aquellas cadenas, con los que estaban envueltos.

Exterminados los vicios y fecundadas con esta luz divina, como con una semilla de todas las virtudes, las cuatro partes del mundo, se transmite desde ellas al cielo una mies bienaventurada de almas santificadas, que mediante el cultivo de muchos incansables operarios, o de la infidelidad pasaron a la fe, o de una fe muerta por la perversidad de las costumbres retornaron a la gracia. El primero de estos incansables operarios es el apóstol de las Indias, San Francisco Javier, al cual vemos guiar al cielo desde el Asia una gran legión de convertidos. Lo mismo se ve operado por otros de la Compañía de Jesús en Europa, en Africa y en América.

Cuál fuese el fin del Altísimo al participar a Ignacio una luz tan copiosa lo verá bien expresado el que note que del mismo corazón del Redentor salta otro rayo, que, dirigiéndose a un escudo, en el que se ve impreso el nombre de Jesús, lo corona de luz, significándose con esto que, teniendo el Redentor por blanco la gloria de su nombre, quiso honrar a Ignacio; mientras todos los pensamientos, todos los afectos, todas las obras de Ignacio no tendían a otro fin más que a la mayor gloria de Dios.

Vense después, en los dos extremos de la bóveda, los dos medios más eficaces, de los cuales se sirvió Ignacio con sus hijos para la conversión del mundo: el primero fué el amor de Dios, expresado en aquellas llamas vivas, con las que los ángeles tutelares de las provincias y de los reinos ablandan los corazones duros y pertinaces por la infidelidad y robustecen los muelles y débiles por la impureza de las costumbres. El segundo medio fué el temor de los divinos castigos, que yo figuré en la otra extremidad de la bóveda, en el cual se ve otra llama, del todo diferente de la primera, en la que se fraguan rayos y saetas, con las que los ángeles exterminadores amenazan con muerte y ruina a aquellos perversos que son pertinazmente

rebeldes, o a la luz de la fe o al calor de la gracia. Mas, porque los mismos castigos son muchas veces remedio a la culpa, y extinguen en nosotros el ardor de los afectos terrenos para encender los celestiales, por eso me pareció representar este pensamiento en aquel ángel que con una mano sostiene en alto una antorcha, y con la otra echa agua en un fuego tenebroso y oscuro encendido en el suelo.

El cuerpo que encierra en sí tan variadas figuras es una artificiosa arquitectura en perspectiva, que sirve de campo a toda la obra. Habiendo sido la mía pintada según las reglas de tal arte, en el medio del templo, más que desde otro sitio, se contempla mejor. La idea de una tal perspectiva queda consignada en gran parte en mi libro de Arquitectura y Perspectiva, recibido con especial complacencia por el peritísimo juicio de Vuestra Excelencia. Compadezca Vuestra Excelencia estos rudísimos trazos de mi pluma, en nada desemejantes de los de mi pincel, acordándose de aquel humildísimo obsequio con el cual le ofrezco y dedico, junto con estos mis pobres sudores, también a mí mismo.

De V. E. devotísimo y obligadísimo siervo,

ANDREA POZZO,
de la Compañía de Jesús

Roma, 1694.

Jesucristo bajo las denominaciones divinas en San Ignacio

Si nos preguntamos en cuál de las personas divinas piensa San Ignacio al escribir tantas veces la expresión: «Nuestro Criador y Señor», quizá nos sintamos inclinados a responder que piensa el santo o en Dios sin distinción expresa de personas o en la persona del Padre, a quien el símbolo de la fe cristiana atribuye la creación: «Creo en Dios Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra». La misma pregunta podemos hacer respecto a otras denominaciones divinas, cuales son: «Bondad divina», «Su divina Majestad», «A mayor gloria de Dios», «Providencia divina», «Servicio de Dios» y otras parecidas.

En las páginas siguientes tratamos de presentar textos ignacianos, tomados de sus diversos escritos, que prueban cómo bajo ésta y otras denominaciones estrictamente divinas San Ignacio se estaba refiriendo frecuentemente, o por lo menos algunas veces, a Jesucristo, es decir, al Verbo encarnado. Es un caso muy notable de la llamada en teología comunicación de idiomas, pero a la vez este modo de hablar y de pensar del santo nos introduce en las intimidades de su espiritualidad, la cual aparece desde un nuevo punto de vista como excepcional y —perdónese el calificativo— increíblemente cristocéntrica [1].

Comenzando por el título de *Criador y Señor* encontramos ya en el primer ejercicio de la primera semana de los *Ejercicios* que se ha de ponderar «la gravedad y malicia del pecado contra su Criador y Señor» [2], y sólo unas líneas más adelante presenta San Ignacio a

---

[1] Sobre el aspecto cristocéntrico de la espiritualidad ignaciana y los diversos puntos hasta ahora estudiados, hemos publicado un breve resumen en «Gregorianum» n. 3 que ofrece este año jubilar a San Ignacio la Universidad Gregoriana, como introducción a nuestro artículo: *El carácter de «oposición» en el seguimiento de Cristo.*

[2] *Ejercicios* 52: MHSI [*Monumenta Historica Societatis Iesu.* Comenzada la publicación en Madrid el año 1903 y continuada hasta nuestros días en Roma, abarca cuatro series por lo que se refiere a los temas llamados

«Cristo nuestro *Señor*... cómo de *Criador* es venido a hacerse hombre» [3].

El documento autógrafo de deliberación sobre la pobreza, la primera razón que aduce para no tener renta alguna es: «... viendo al Hijo de la Virgen, nuestro Criador y Señor, tanto pobre...» [4]. Encarece el *Examen* la pobreza, diciendo: «por desear parecer y imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesucristo, vistiéndose de su vestidura y librea» [5].

Entre las preguntas que se han de hacer al que pretende entrar en la Compañía, pone ésta San Ignacio: «Si tiene determinación deliberada de vivir y morir in Domino con esta y en esta Compañía de Jesú nuestro Criador y Señor» [6]. Una de las razones de la pobreza total es: «... tomamos por cabeza al mismo Jesú nuestro Criador y Señor para ir debajo de su bandera» [7]. En carta a Teresa Rajadell dice: «Sólo os pido por el amor de Jesú Cristo, cabeza de ella [nuestra Compañía], aunque común Señor y Dios de todo lo creado, que mucho nos encomendéis» [8]. El capítulo 5 de la sexta parte de las *Constituciones* termina así: «... el amor y deseo... de que mayor gloria y alabanza de Cristo nuestro Criador y Señor se siga» [9].

Otro grupo de textos lo forman aquellos que asocian el título de Criador a la redención, la cual sin duda es propia de Cristo. En las notas de la cuarta semana de los Ejercicios recomienda San Ignacio buscar «temporales cómodos» con el fin de llegar a «se gozar en su Criador y Redentor» [10]. Uno de los frutos de servir en hospitales los novicios ha de ser el de humillarse y mostrar «que de todo el século... se parten, para servir en todo a su Criador y Señor crucificado por ellos» [11].

Se refiere el santo al modo de ayudar a aquel de la Compañía que está para morir, y dice: «... debe ser ayudado con oraciones... hasta que haya dado el ánima a su Criador... encomendándole a Dios nuestro Señor, hasta que reciba su ánima apartada del cuerpo el que la

---

Monumenta Ignatiana. La serie primera comprende las cartas del santo, la segunda los ejercicios, la tercera las constituciones, y la cuarta las fuentes narrativas contemporáneas de San Ignacio que hablan sobre él. El texto crítico de los ejercicios está publicado en Madrid el año 1919] 282.

[3] Ejercicios 53: MHSI 282.

[4] MHSI, *Const.* 1, 79; I. IPARRAGUIRRE, S. I., *Obras Completas de San Ignacio de Loyola.* Edición manual. B. A. C. (Madrid 1952) 270.

[5] *Examen* c. 4 n. 44: MHSI, *Const.* 2, 86s; IPARRAGUIRRE 391s.

[6] *Examen* c. 3 n. 14: MHSI, *Const.* 2, 38s; IPARRAGUIRRE 379.

[7] *Deliberación sobre la pobreza* 13: MHSI, *Const.* 1, 80; IPARRAGUIRRE, 271.

[8] MHSI, *Ep.* 1, 628; IPARRAGUIRRE 747s.

[9] MHSI, *Const.* 2, 558; IPARRAGUIRRE 505.

[10] *Ejercicios* 229: MHSI 424. 426.

[11] *Examen c.* 4 n. 11: MHSI, *Const.* 2, 54s; IPARRAGUIRRE 383s.

redimió con tan caro precio de su sangre y vida» [12]. Entre las principales virtudes ha de estar: «el celo sincero de las ánimas por la gloria del que las crió y redimió» [13].

Recuerda San Ignacio en carta al P. Simón Rodríguez los títulos por los que la Compañía estaba tan obligada al rey de Portugal, Juan III, y el primero de ellos es: «por las muchas gracias espirituales que Dios nuestro Criador y Señor le ha querido comunicar [al rey], queriéndole en todo alzar a su mayor servicio y alabanza por la su acostumbrada gracia, mirando con infinito amor como Criador a su creatura, pues que siendo infinito y haciéndose finito, quiso morir por ella» [14].

Una carta a la viuda de Juan Boquet para consolarla del fallecimiento de éste, tiene la expresión: «por la misericordia del que le crió y redimió con su sangre» [15]. Otra carta de pésame a doña Violante Casali por la muerte de su hijo Camilo da como motivo de consuelo que «Aquel que es verdadera salud y vida nuestra» ha llevado pronto al finado a aquella vida perpetua, «para la cual nos ha creado y reparado con el precio de su sangre» [16].

Al obispo portugués Manuel Sanches animaba San Ignacio al amor de Dios, y le escribía: «que mucho nos lo tiene merecido quien [a] todos nos crió, [a] todos nos redimió, dándose a sí todo» [17]. Recomienda al P. Paeybroeck las mejores relaciones con el obispo de Lieja, «para que con la bendición de tal padre crezcáis en número y virtud para alabanza de quien nos crió y redimió Jesucristo, que es bendito sobre todas las cosas por los siglos» [18]. En carta al Arcediano de Barcelona Jaime Cassador, tratando de la benigna ayuda y providencia del Señor, dice: «Porque siempre debemos presumir que el Señor del mundo todo lo que obra... Su divina bondad lo quiera ordenar, y no permita que el enemigo de natura humana tanta victoria reciba contra aquellas que con la su preciosísima sangre las ha tan caramente comprado, y en todo rescatado» [19].

La misma unión entre Criador y Redentor aparece bajo forma algo diferente en una carta a Sor Teresa Rajadell, a la que expone San Ignacio los engaños del demonio al representarnos lo duro del servicio de Dios, «no nos dando a entender los solaces y consolaciones tantas» que el Señor da a quienes generosamente rompen con

---

[12] *Constituciones* p. 6 c. 4 n. 2: MHSI 2, 554; IPARRAGUIRRE 504.
[13] *Constituciones* p. 10, 2.°: MHSI 2, 714; IPARRAGUIRRE 557.
[14] MHSI, *Ep.* 1, 192s; IPARRAGUIRRE 681s.
[15] MHSI, *Ep.* 7, 410; IPARRAGUIRRE 887.
[16] MHSI, *Ep.* 8, 183; IPARRAGUIRRE 893.
[17] MHSI, *Ep.* 1, 514; IPARRAGUIRRE 731.
[18] MHSI, *Ep.* 1, 661; IPARRAGUIRRE 749.
[19] MHSI, *Ep.* 1, 98s; IPARRAGUIRRE 658.

todo, «eligiendo querer padecer con su Criador y Señor» [20]; los padecimientos sólo pueden ser *con* Cristo *paciente.*

Otro modo de expresar a Jesucristo bajo el título de Criador y Señor es unir éste al de Juez. A Juan III de Portugal hace esta protestación: «Es verdad que el Señor que me crió y ha de juzgar para siempre me es testigo» [21]. Casi las mismas frases se repiten al comienzo del documento que San Ignacio presentó el 30 de enero de 1551 a los de la Compañía que se habían reunido en Roma para tratar de las Constituciones; el santo General presentaba la renuncia de su cargo, que no fué aceptada: «... diré delante de mi Criador y Señor, que me ha de juzgar para siempre, cuanto puedo sentir y entender a mayor alabanza y gloria de la su divina Majestad» [22].

Otra manera curiosa de referir la denominación que analizamos a Jesucristo es la de unirla con el Santísimo Sacramento. Exhortaba San Ignacio al entonces todavía Duque de Gandía, San Francisco de Borja, a perseverar en la frecuente comunión, y se lo decía así: «que ultra [además de] muchas y crecidas gracias que el ánima alcanza en recebir a su Criador y Señor» [23].

Un pasaje de la carta llamada ordinariamente «de la perfección», a los Padres y Hermanos de Coimbra, insiste en el amor de «Jesucristo nuestro Redentor», y va exponiendo ampliamente lo que él ha hecho por nosotros: «Sueldo suyo es todo lo natural que sois y tenéis, pues os dió y conserva el ser y vida, y todas las partes y perfecciones del ánima y del cuerpo, y bienes externos... sueldo es, finalmente, todo el universo y lo que en él es contenido, corporal y espiritual, pues no solamente ha puesto en nuestro ministerio cuanto debajo del cielo se contiene, pero toda aquella altísima corte suya, sin perdonar a ninguna de las celestes jerarquías... y por si todos estos sueldos no bastasen, sueldo se hizo a sí mismo, dándosenos por hermano en nuestra carne y por precio de nuestra salud en la cruz, y por mantenimiento y compañía de nuestra peregrinación en la Eucaristía» [24]. No se emplea aquí el término de Criador, pero se explica su contenido, con el matiz particular de que aun la «altísima corte» con las jerarquías angélicas es «suya», es decir, de «Jesucristo nuestro Redentor».

Si de los textos explícitos pasamos a aquellos en los cuales *por el contexto* la denominación de Criador y Señor aparece aplicada a Cristo, habremos de limitar aún mucho más los ejemplos que aduzcamos para no hacernos demasiado prolijos.

---

[20] MHSI, *Ep.* 1, 101; IPARRAGUIRRE 660.
[21] MHSI, *Ep.* 1, 297; IPARRAGUIRRE 701.
[22] MHSI, *Ep.* 3, 303; IPARRAGUIRRE 784.
[23] MHSI, *Ep.* 1, 341; IPARRAGUIRRE 705.
[24] MHSI, *Ep.* 1, 501s; IPARRAGUIRRE 724.

Trata el capítulo primero del *Examen* de los diversos grados que hay en la Compañía, y expone cómo aun los que sólo «hacen tres votos simples» han de estar contentos en su puesto, «con saber que aquellos merecen más delante de nuestro Criador y Señor, que con mayor caridad ayudan y sirven a todos por amor de la su divina Majestad» [25]. Parecería quizá que no es posible precisar el contenido de la denominación que nos interesa. Sin embargo, cuatro párrafos más adelante en este mismo capítulo nota San Ignacio, a propósito de los votos de los estudiantes después de los dos años de noviciado, que podrán hacer antes de ese tiempo sus votos privadamente, y dice: «... no se quita la libertad... que hay en ligarse con Cristo nuestro Señor, a los que quisiesen antes de ese término hacer sus votos» [26]. Por el primer párrafo hubiéramos pensado con razón que los votos se hacían a nuestro Criador y Señor y que por eso se merecía delante de él; por este párrafo último vemos que por los votos se liga uno «con Cristo nuestro Señor».

Por lo demás, el mismo santo se ha encargado de no dejarnos dudas acerca de la equivalencia entre hacer los votos a Dios o ligarse con Dios y ligarse con Cristo. En la tercera parte de las *Constituciones* declara: «Ligarse más con Dios nuestro Señor y mostrarse liberal con El es entera y inmoviblemente dedicarse a su servicio, como hacen los que con voto se aplican a él» [27]. En la quinta parte de las dichas *Constituciones,* refiriéndose enteramente al mismo tema, escribe: «Así como los Scolares al fin de dos años deben hacer sus votos y ligarse con Cristo nuestro Señor...» [28]. Y lo que es aún más expresivo, después de esta frase referida tan claramente a Cristo, añade en este mismo párrafo: «... y dando una copia, tener otra de su voto, para que sepa lo que ha ofrescido a Dios nuestro Señor» [29].

Aún adquieren estas consideraciones mayor fuerza, si se tiene presente lo que luego indicaremos respecto a la denominación «Dios omnipotente» y los votos de la Compañía.

Quiere San Ignacio que se obedezca hasta al cocinero de la casa en lo propio de su oficio, porque «si se hace por solo nuestro Criador y Señor, el mismo Señor de todos se obedece» [30]. Ahora bien, es cosa demasiado conocida cómo el santo con insistencia recalca la idea de que al obedecer al hombre se obedece a Cristo precisamente. Y en el párrafo siguiente al que acabamos de citar, continuando en

---

[25] MHSI, *Const.* 2, 12s; IPARRAGUIRRE 372.
[26] MHSI, *Const.* 2, 17; cf. 2, 16; IPARRAGUIRRE 373.
[27] MHSI, *Const.* 2, 362; IPARRAGUIRRE 434.
[28] MHSI, *Const.* 2, 516; IPARRAGUIRRE 491.
[29] *Ibid.*
[30] *Examen* c. 4 n. 29: MHSI, *Const.* 2, 68s; IPARRAGUIRRE 387.

la misma idea, dice que el cocinero no ruegue sino que mande, pues de este modo «mostrará más que habla como Cristo a hombre, pues en su lugar le manda; y así la persona que obedece debe considerar y ponderar la voz que del cocinero... sale, como si de Cristo nuestro Señor saliese, para ser enteramente agradable a la su divina Majestad» [31]. El «Criador y Señor» que es obedecido es «Cristo nuestro Señor».

Sólo añadiremos otro texto que muestra el mismo pensamiento. Todos se han de esmerar en la obediencia «teniendo entre los ojos a Dios nuestro Criador y Señor, por quien se hace la tal obediencia», pero en el mismo párrafo, pocas líneas más abajo, dice el santo: «seamos prestos a la voz de ella [de la obediencia] como si de Cristo nuestro Señor saliese (pues en su lugar y por su amor y reverencia la hacemos)» [32].

Es frecuente la expresión de: servir a su Criador y Señor. Habla de las disposiciones propias de quien entra en la Compañía, y pide prontitud aun para los «oficios bajos y humildes» por este motivo: «creyendo que en servir a ella sirve a su Criador y Señor, haciendo todas cosas por su debido amor y reverencia» [33]. Pero resulta que es también normal en San Ignacio la idea de servir directamente a Cristo. Aduciremos dos ejemplos en los que además aparecen unidas las expresiones «servir a Dios» y «servir a Cristo».

Para los superiores indica San Ignacio también algo en relación con aquellos de sus súbditos que sean enviados por el Romano Pontífice a desempeñar algún cometido especial: «y el superior procurará también de ayudarle con los demás avisos que pudiere, para que más en todo se sirva Dios nuestro Señor y la Sede Apostólica» [34]. Y poco más adelante: «Y todo esto a juicio del superior, que mirará la intención santa del Pontífice en servicio de Cristo nuestro Señor» [35]. Propone San Ignacio que por los ministerios no se acepte nada, «porque así pueda con más libertad y más edificación de los prójimos proceder en el divino servicio» [36]. Pero en la declaración que añade el santo escribe: «no se debe tomar cosa alguna... por lo que se les comunica por solo servicio de Cristo nuestro Señor» [37].

---

[31] *Examen* c. 4 n. 30: MHSI, *Const.* 2, 71; cf. 2, 70; IPARRAGUIRRE 387.

[32] *Constituciones* p. 6 c. 1 n. 1: MHSI, *Const.* 2, 520. 522; IPARRAGUIRRE 492s.

[33] *Examen* c. 5 n. 8: MHSI, *Const.* 2, 96s; IPARRAGUIRRE 394.

[34] *Constituciones* p. 7 c. 1 n. 5: MHSI, *Const.* 2, 566; IPARRAGUIRRE 508.

[35] *L. c.*, n. 6: MHSI 568; IPARRAGUIRRE 508s.

[36] *Constituciones* p. 6 c. 2 n. 7: MHSI, *Const.* 2, 536; IPARRAGUIRRE 498.

[37] *Ibid.*

Existen casos en los que la denominación «nuestro Criador y Señor» está referida directamente al Padre. La carta ya citada «de la perfección» nos ofrece algunos ejemplos: «... por la común obligación que tenemos todos a amar la gloria, honra y alabanza de Dios nuestro Señor y Criador, y el bien de la imagen suya redimida con la sangre y vida del Unigénito Hijo suyo» [38]. Y algo más adelante: «Porque no solamente os llamó nuestro Criador y Señor de las tinieblas a su admirable luz, y os pasó al reino del Hijo de su amor...» [39].

Consuela a Juan de Vega, Virrey de Sicilia, con ocasión del fallecimiento de su esposa: «... entendí cómo Dios nuestro Criador y Señor había llevado para sí...» [40]; y manteniendo este mismo sujeto «Dios nuestro Criador y Señor», prosigue algo más abajo en este párrafo: «Y pues con la muerte de Cristo nuestro Redentor y Señor deshizo la nuestra... plégale... no solamente haber hecho partícipe la Sra. Dña. Leonor del fruto de la sangre y muerte de su unigénito Hijo...» [41]. La carta al Negus Claudio de Etiopía comienza así, después del saludo: «El serenísimo Rey de Portugal, con el gran celo que le ha dado Dios nuestro Criador y Señor de la gloria de su santo nombre, y de la salvación de las ánimas, redemidas con el precioso sangre y vida de su unigénito Hijo» [42].

La contraposición entre «Dios» y su «Hijo» o «Cristo» es tan inmediata, que no cabe duda de que en estos casos «Dios nuestro Criador y Señor» designa en el pensamiento de San Ignacio al Padre.

Ni falta algún pasaje donde esta denominación que venimos examinando se refiera no a una de las Personas divinas, sino a Dios en cuanto una esencia. Hemos hecho antes mención del documento que presentó San Ignacio a los Padres congregados en Roma, pidiéndoles que aceptaran su renuncia del generalato. Expuestas sus razones, concluye: «Esto todo considerado, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, un solo mi Dios y mi Criador, yo depongo y renuncio...» [43].

En muchos textos, es quizá imposible concretar el sujeto de atribución directa del término «Criador y Señor». Pero podemos afirmar, como conclusión de lo que precede, que son muy numerosos e indudables los pasajes en los que tal expresión se refiere a Jesu-

---

[38] MHSI, *Ep.* 1, 496; IPARRAGUIRRE 720. En el texto adoptamos la lectura que propone la edición de Iparraguirre, quien se separa a veces de MHSI, como él mismo lo indica en la pág. 68*.

[39] *L. c.*, 1, 497; IPARRAGUIRRE 721. Seguimos a Iparraguirre.

[40] MHSI, *Ep.* 3, 13; IPARRAGUIRRE 772.

[41] *Ibid.* MHSI 3, 14.

[42] MHSI, *Ep.* 8, 460; IPARRAGUIRRE 902.

[43] MHSI, *Ep.* 3, 303s; IPARRAGUIRRE 784.

cristo, y que entre los textos cuyo sentido exacto nos es dado precisar, esta aplicación a Cristo es incomparablemente la más frecuente, existiendo también algunas locuciones que dicen relación directa al Padre, o a Dios en cuanto una esencia, o, como diría el santo, en cuanto «el mismo ser o esencia divina» [44] y también «el ser divino» [45].

La denominación «Dios omnipotente» parecería la más típica para designar al Padre o a la esencia divina en cuanto principio único de todos los seres contingentes. Véase, no obstante, con qué sencillez piensa San Ignacio en Jesús.

Existe una que con propiedad ha sido llamada «página autobiográfica en el sentido más estricto de la palabra», pues el santo no dictó a un confidente lo que recordaba, como es el caso de la *Autobiografía,* «sino que él mismo escribió una relación de lo que le había sucedido en los días memorables de la elección de general y de la profesión religiosa» [46]. El viernes 22 de abril, de la octava de Pascua, de 1541 emitieron su profesión solemne en la basílica de San Pablo de Roma los seis primeros compañeros, pues los restantes se hallaban ausentes. Dijo la misa San Ignacio, y «a la hora de consumir, teniendo con la una mano el cuerpo de Cristo nuestro Señor sobre la patena, y con la otra mano un papel, en el cual estaba escrito el modo de hacer su voto, y vuelto el rostro a los compañeros puestos de rodillas, dice a alta voce las palabras siguientes» [47].

El momento no puede ser más solemne. Paulo III había aprobado y confirmado la Compañía por la bula *Regimini militantis Ecclesiae* de 27 de septiembre del año 1540. Se disponen ahora los Padres presentes en Roma a hacer su profesión, conforme a la dicha bula. Tan pensado está el tenor del voto, que lo llevan escrito de antemano y cada uno lo va leyendo. San Ignacio nos ha conservado copiadas las palabras todas de su voto y del voto del P. Coduri, añadiendo que los demás hicieron lo mismo. Estos votos expresan la concepción de la nueva Orden religiosa en lo que tiene una Orden de más sagrado, a saber, el acto solemne de entrega a Dios de cada uno de sus miembros.

Nos interesan ante todo las primeras palabras: «Ego, Ignatius de Loyola, promitto Omnipotenti Deo et Summo Pontifici, eius in terris Vicario, coram eius Virgine Matre et tota caelesti curia» [48]. El hecho de llamar al Papa vicario de Dios Omnipotente nos sugeriría la idea de que este Dios Omnipotente era Cristo, pues la apelación más co-

---

[44] *Diario espiritual* 34: MHSI, *Const.* 1, 117; IPARRAGUIRRE, 309.

[45] *Diario espiritual* 11.14.17: MHSI, *Const.* 1, 130-132; IPARRAGUIRRE 319.320.321.

[46] IPARRAGUIRRE 255.

[47] *Forma de la Compañía y oblación* 10: MHSI, *Fontes narr.* 1, 20; IPARRAGUIRRE 260.

[48] *Ibid.* MHSI, *o. c.,* 20s.

rriente entre los fieles y en el propio San Ignacio es designar al Papa como Vicario de Cristo [49]. Pero lo que es absolutamente decisivo es que invoque por testigo el santo a la Virgen Madre de Dios Omnipotente: «coram *eius* Virgine Matre». Esta misma expresión se repite literalmente en la fórmula de Coduri, y por tanto en la de los otros compañeros, aunque en otras frases de la fórmula de Coduri ha habido cambios con respecto a la fórmula leída por San Ignacio. Y es más significativo el hecho precisamente en la fórmula de Coduri y de los demás, pues en ella no existe el inciso «et Summo Pontifici, eius in terris Vicario», sino que sólo dice: «promitto omnipotenti Deo, coram eius Virgine Matre» [50].

Ha prescrito taxativamente San Ignacio en las *Constituciones* la fórmula de los votos que han de emplear los varios miembros de la Compañía. Y en las fórmulas de los profesos de cuatro y de tres votos, y de los coadjutores formados aparece invariablemente la misma expresión: «Omnipotenti Deo coram eius Virgine Matre» [51]. La fórmula de los votos de los que después del noviciado se reciben por «escolares aprobados» tiene otra redacción, y va dirigida a Dios omnipotente y eterno sin precisar persona alguna. Así lo deducimos del final: «A tua ergo immensa bonitate et clementia per Iesu Christi sanguinem peto» [52].

Tenemos aquí de paso un dato más por el que aparece lo que antes hemos probado, es decir, que «Criador y Señor» es para San Ignacio una denominación de Cristo. El documento en que tan autobiográficamente nos ha relatado el santo la profesión suya y de sus compañeros comenzaba con estas palabras: «La forma que la Compañía tuvo en hacer su oblación y promesa a su Criador y Señor es la que se sigue» [53]. Pero bien claro está que la oblación que luego trascribe se hace directamente a Cristo, el Dios Omnipotente, Hijo de la Virgen Madre.

El término «Divina Majestad» o similares se concreta en Cristo en no pocas ocasiones. Hemos recordado antes cómo la obediencia

---

[49] Citamos casi al azar dos ejemplos de las cartas del santo. Una es al P. Bobadilla; en ella hay al final un largo párrafo en que se repite seis veces la expresión «Dios nuestro Señor», y ninguna vez se nombra a Cristo si no es en la frase «para que seamos enviados a donde quiera que al Vicario de Cristo nuestro Señor pareciere» (MHSI, *Ep.* 1, 280-282; IPARRAGUIRRE 699). La otra carta va dirigida a dos religiosas de Barcelona, y habla de «la autoridad del Vicario de Cristo» (MHSI, *Ep.* 2, 374; IPARRAGUIRRE 760).

[50] *L.* c. n. 11: MHSI, *Fontes narr.* 1, 21; IPARRAGUIRRE 260.

[51] P. 5 c. 3 y 4: MHSI, *Const.* 2, 504.508.510; IPARRAGUIRRE 487-489.

[52] *Constituciones* p. 5 c. 4 n. 4: MHSI, *Const.* 2,514; IPARRAGUIRRE 490.

[53] MHSI, *Fontes narr.* 1, 16; IPARRAGUIRRE 257.

es presentada por San Ignacio como dirigida a Cristo. En este contexto de obediencia aparece también el término que ahora estudiamos. Escogemos un pasaje en el que se hallan expresas las dos ideas, la de que el superior es vicario de Cristo y la de que está en lugar de la divina Majestad. Casi en el comienzo del capítulo primero de la séptima parte de las *Constituciones* leemos: «ahora sean enviados por orden del Vicario Sumo de Cristo nuestro Señor por unos lugares y otros, ahora por los superiores de la Compañía, que asimismo les están en lugar de su divina Majestad» [54].

Más directamente aún se refiere a Cristo la denominación que analizamos en la ya mencionada carta «de la perfección»: «quiso su Majestad prevenirnos con estos tan inestimables y costosos beneficios, deshaciéndose en un cierto modo su perfectísima felicidad... y tomando todas nuestras miserias... queriendo ser vendido por rescatarnos... tomando muerte de tanta ignominia...» [55].

Relacionados con la Eucaristía encontramos textos muy elocuentes. En carta a los habitantes de Azpeitia les exhorta al culto eucarístico: «con mucho afecto os empleéis en mucho honrar... a su unigénito Hijo Cristo nuestro Señor en esta obra tan grande del santísimo Sacramento, donde su divina Majestad, según divinidad y según humanidad, está tan grande y tan entero y tan poderoso y tan infinito como está en el cielo» [56].

A San Francisco de Borja le exhorta: «Mucho deseo en el Señor nuestro, que me ha de juzgar para siempre, que... se emplease en ganar muchos condiscípulos... para llevarlos por la vía más segura y más derecha a la su divina Majestad» [57]. Sin duda que este último apelativo se refiere al Señor «que me ha de juzgar», o sea a Cristo. Pero aún añade expresamente a continuación: «Y como la tal vía sea el mismo Cristo nuestro Señor... doy muchas gracias a la su divina bondad, porque Vuestra Señoría... lo frecuenta en recibirle» [58]. Al decir San Ignacio «*el mismo* Cristo», muestra que era a quien tenía presente al hablar de «su divina Majestad».

Otros pasajes aluden al juicio, y con ello a Cristo. A los señores de Loyola dice el santo: «Bienaventurados aquellos que en esta vida se aparejan para ser juzgados y salvos por la su divina Majestad...» [59]. «Es verdad», escribe a Juan III de Portugal, «que el Señor que me crió y ha de juzgar para siempre me es testigo... con deseo que mucho más adelante pasara, a mayor gloria de su divina Majestad» [60].

---

[54] MHSI, *Const.* 2, 560; IPARRAGUIRRE 506.
[55] MHSI, *Ep.* 1, 502; IPARRAGUIRRE 725.
[56] MHSI, *Ep.* 1, 164; IPARRAGUIRRE 676.
[57] MHSI, *Ep.* 1, 341; IPARRAGUIRRE 704.
[58] *Ibid.*
[59] MHSI, *Ep.* 1, 146; IPARRAGUIRRE 670.
[60] MHSI, *Ep.* 1, 297; IPARRAGUIRRE 701s.

La denominación de «Sabiduría eterna» nos parecería natural que designara a Cristo, ya que es éste uno de los apelativos que se «apropian» a la segunda persona de la Santísima Trinidad. En efecto, así es. Hablando del juramento para la elección de general propone esta fórmula: «Testem invoco cum omni reverentia Iesum Christum, qui Sapientia est aeterna» [61]. Lamentándose de la triste situación religiosa de su tiempo, le apena especialmente el ver «la doctrina de Cristo, eterna Sapiencia, desechada» [62].

Afín a esta denominación es la de «Suma Verdad», que nos sale al paso en unos *Avisos* escritos por San Ignacio antes de componer las *Constituciones:* «porque dice la suma Verdad: In hoc cognoscent vos meos esse, etc.» [63].

Los términos «Bondad infinita», «Misericordia infinita», «su santísima voluntad» se emplean con Jesucristo, mas para no recargar este trabajo indicaremos sólo algunos pasajes en los que aparecen como despedida en las cartas. Con esto mostramos otro aspecto interesante, y es el de que la fórmula tan corriente de despedida «que su santísima voluntad siempre sintamos y aquella enteramente la cumplamos» se dice expresamente no pocas veces de Cristo.

Del año 1532 data la carta a su hermano Martín García de Oñaz, que termina: «me mandaréis mucho encomendar in Domino, qui nos est iudicaturus. A quien quedo rogando por su infinita y suma bondad nos dé gracia para que su santísima voluntad sintamos y aquella enteramente la cumplamos» [64]. La carta a Jaime Cassador: «Su divina bondad lo quiera ordenar, y no permita que el enemigo de natura humana tanta victoria reciba contra aquellas, que con la su preciosísima sangre las ha tan caramente comprado y en todo rescatado. A quien ceso rogando, por la su bondad infinita, nos dé gracia cumplida para que su santísima voluntad sintamos y aquella enteramente la cumplamos» [65]. Notemos que la denominación del comienzo citado «su divina bondad» no es, como otras muchas veces, un ablativo referido a Cristo, sino que es el nominativo y equivale enteramente a Jesucristo.

La carta a Ascanio Colonna tiene este devotísimo final: «... la ánima... pone su nido en alto, y todo su deseo en no desear otro que Cristo, y aquel crucifixo, porque en esta vida crucificado, a la otra suba resucitado. A quien ceso rogando, y en todo suplicando por la su infinita y suma bondad, nos quiera dar su gracia cumpli-

---

[61] *Constituciones* p. 8 c. 6 n. 6, F: MHSI, *Const.* 2, 646; IPARRAGUIRRE 535.

[62] *Carta de la perfección* 4: MHSI, *Ep.* 1, 503; IPARRAGUIRRE 725. Seguimos a Iparraguirre.

[63] MHSI, *Reg.* 142; IPARRAGUIRRE 576.

[64] MHSI, *Ep.* 1, 82; IPARRAGUIRRE 650.

[65] MHSI, *Ep.* 1, 99; IPARRAGUIRRE 658.

da para que su santísima voluntad sintamos, y aquella eternamente la cumplamos» [66]. Al P. Diego Mirón: «Dénos a todos gracia Jesucristo, Dios y Señor nuestro, de conocer siempre su santísima voluntad, y aquella enteramente cumplir» [67]. Parecidísimo es el final de la carta al P. Carneiro [68].

Un mes antes de su muerte terminaba así San Ignacio una carta al P. Marín: «Dénos a todos su gracia Cristo nuestro Señor para sentir siempre y cumplir su santísima voluntad» [69]. Es también muy notable el final de la carta a Juan de Vega, virrey de Sicilia, donde vuelve a aparecer la expresión «por su infinita y suma bondad» [70].

Existe algún caso en que se refiere el santo en estos finales de carta a la santísima Trinidad: «Ceso rogando a la santísima Trinidad por la su infinita y suma bondad nos dé gracia cumplida, para que su santísima voluntad sintamos, y aquella enteramente la cumplamos» [71]. Es ésta una carta muy importante sobre discreción de espíritus dirigida a Sor Teresa Rajadell.

Nos ha sorprendido que, sin mencionar expresamente a Cristo, piensa en él bajo el término de «Dios Altísimo». Es un documento en el que participa la concesión del jubileo al ejército español en Africa: «... cuanto vierais más larga la liberalidad del Dios Altísimo y de su esposa la Iglesia» [72]. La Iglesia es, como repite el santo de varios modos ya en los *Ejercicios,* «la vera esposa de Cristo nuestro Señor» [73].

Otra denominación divina es la de «Principio de todos los bienes». Englobamos en este epígrafe varias ideas que, diversamente expresadas, coinciden en atribuir a Dios las gracias y dones. Veremos cómo es *ordinario* el que San Ignacio piense en Jesucristo cuando apunta esas ideas.

Era Sor Teresa Rajadell tentada de falsa humildad. San Ignacio la escribe: «Porque después que narráis algunas flaquezas y temores que hacen al propósito, decís: soy una pobre religiosa, paréceme deseosa de servir a Cristo nuestro Señor, que aun no osáis decir: soy deseosa de servir a Cristo nuestro Señor o el Señor me da deseos de servirle» [74]. Pues de este Señor, Cristo, había dicho San Ignacio al comienzo de la carta: «Los días pasados, recibida vuestra letra, con ella me gocé mucho en el Señor a quien servís, y deseáis

---

[66] MHSI, *Ep.* 1, 255; IPARRAGUIRRE 693s.
[67] MHSI, *Ep.* 4, 559; IPARRAGUIRRE 827.
[68] MHSI, *Ep.* 8, 490; IPARRAGUIRRE 919.
[69] MHSI, *Ep.* 12, 31; IPARRAGUIRRE 950.
[70] MHSI, *Ep.* 3, 64; IPARRAGUIRRE 774.
[71] MHSI, *Ep.* 1, 107; IPARRAGUIRRE 663s.
[72] MHSI, *Ep.* 3, 114; IPARRAGUIRRE 778.
[73] *Ejercicios* 353.365: MHSI 550. 556.
[74] MHSI, *Ep.* 1, 102; IPARRAGUIRRE 660.

más servir, a quien debemos atribuir todo lo bueno que en las criaturas parece» [75].

A San Francisco de Borja le enunciaba el conocido principio ignaciano: «... sintiendo una cosa (si los que más entienden, otra cosa mejor no sienten), que hay pocos en esta vida, y más echo, que ninguno, que en todo pueda determinar o juzgar cuánto impide de su parte, y cuánto desayuda a lo que el Señor nuestro quiere en su ánima obrar» [76]. Que «el Señor nuestro», a quien se atribuye aquí toda la obra santificadora, sea Jesucristo, parece claro, si atendemos a que pocas líneas más abajo emplea la misma expresión con un inciso bien significativo: «el Señor nuestro, que me ha de juzgar para siempre» [77]. Toda la carta creemos que es aptísima para ilustrar lo que vamos exponiendo ahora, pero tal vez lo más patente sean las frases recogidas aquí.

Al Cardenal inglés Reginaldo Pole escribe el santo: «Estos días me visitó de parte de V. S. Rdma. uno de sus gentileshombres, con aquella demostración de caridad y benevolencia que siempre hemos conocido muy grande en Vuestra Señoría Rdma. El Autor de ella y de todo otro bien, Cristo nuestro Señor, será la misma remuneración de sus dones en V. S. Rdma.» [78]. Donde ampliamente desarrolla la idea de que Cristo nuestro Señor nos da «los dones espirituales de su gracia» y todos los demás bienes aun en lo natural, es en la varias veces recordada carta «de la perfección» [79].

Directamente refiere San Ignacio a Cristo los dones espirituales con absoluta claridad. Al P. Bartolomé Hernández le escribía: «Sea Jesucristo Señor nuestro en nuestras ánimas con abundancia de sus dones espirituales. Amén» [80]. En carta a Enrique de la Cueva tiene este pasaje: «Pero yo espero en el que con su ejemplo y palabras tan encarecidamente nos encomendó esta virtud de la humildad, convidándonos especialmente a le imitar en ella, que El os la comunicará, y sobre el fundamento della edificará en vuestra ánima muchos y muy grandes dones espirituales, con los cuales mucho sirváis y glorifiquéis a su divina y suma bondad» [81].

Por su especial importancia notemos que el contexto que acabamos de explicar de la carta a Sor Teresa Rajadell nos muestra cómo San Ignacio refiere inmediatamente a Cristo el dar las consola-

---

[75] MHSI, *Ep.* 1, 100; IPARRAGUIRRE 659.
[76] MHSI, *Ep.* 1, 340; IPARRAGUIRRE 704. En la variante «mejor» por «mayor» seguimos a Iparraguirre.
[77] *Ibid.* MHSI, 1, 341.
[78] MHSI, *Ep.* 5, 304; IPARRAGUIRRE 848.
[79] MHSI, *Ep.* 1, 501s; IPARRAGUIRRE 724s.
[80] MHSI, *Ep.* 7, 270; IPARRAGUIRRE 878.
[81] MHSI, *Ep.* 10, 224; IPARRAGUIRRE 935.

ciones espirituales [82], con lo cual adquieren un fondo cristocéntrico las reglas de discernimiento de espíritus de los *Ejercicios* [83].

Aunque los textos aducidos a modo de ejemplos sean tan significativos, pudiera parecer que no justifican lo que al principio indicábamos de que era *ordinario* en San Ignacio el referir todos los bienes a Cristo como a su principio. Si alguna duda quedara, recuérdese que el saludo normal del santo al comienzo de sus cartas es con ligeras variantes de expresión el siguiente: «La gracia y amor de Cristo nuestro Señor sea en nosotros», como escribía ya en 1532 a Isabel Roser [84], o: «La gracia y amor de Cristo nuestro Señor sea siempre en nuestro favor y en nuestra ayuda», según carta de 1536 a Cassador [85], o en fórmula corriente sobre todo desde 1549 en que escribía al Bto. Avila: «La suma gracia y amor eterno de Cristo nuestro Señor a V. R. salude y visite con sus santísimos dones y gracias espirituales» [86].

Estrechamente unida con esta idea se halla otra denominación divina que refiere San Ignacio a Jesucristo, y es la de la divina «Providencia». Consolando a Doña Margarita de Austria, la ponía delante el santo cómo el Señor ordena los sufrimientos para aumento de gloria en la otra vida, «donde nos tiene guardado para siempre nuestro sumo y felicísimo bien, sin mezcla de trabajo ni miseria alguna, el que nos lo adquirió con el precio de su sangre y vida. A El plega darnos entretanto mucho conocimiento de la suavísima disposición de su providencia, con que así en los sucesos adversos como en los prósperos nos procura siempre ocasiones de ayudarnos a conseguir nuestra bienaventuranza y felicidad perpetua» [87]. Y al cardenal Pole escribía: «Sea sin fin alabado por todas sus criaturas Jesucristo nuestro Señor, que tan abierto nos ha mostrado el tesoro de su gracia y caridad, y tan suave y potente la disposición de su providencia...» [88].

En orden a la Compañía aplica así este pensamiento San Ignacio: «Porque la Compañía, que no se ha instituído con medios humanos, no puede conservarse ni aumentarse con ellos, sino con la mano omnipotente de Cristo Dios y Señor nuestro; es menester en El solo poner la esperanza de que El haya de conservar y llevar adelante...» [89].

No tenemos espacio para desentrañar otra serie muy numerosa de textos a este respecto, pero dejemos siquiera constancia de la idea,

---

[82] MHSI, *Ep.* 1, 104-106; IPARRAGUIRRE 662s.
[83] *Ejercicios* 316s: MHSI 514s.
[84] MHSI, *Ep.* 1, 83; IPARRAGUIRRE 651.
[85] MHSI, *Ep.* 1, 93; IPARRAGUIRRE 655.
[86] MHSI, *Ep.* 2, 317; IPARRAGUIRRE 757.
[87] MHSI, *Ep.* 5, 699s; IPARRAGUIRRE 852.
[88] MHSI, *Ep.* 8, 309; IPARRAGUIRRE 895s.
[89] *Constituciones* p. 10, 1.º: MHSI, *Const.* 2, 714; IPARRAGUIRRE 557.

que aparece con singular relieve en los pasajes en que expone San Ignacio la obediencia. Se ha de obedecer para dejarse así regir de la divina Providencia por medio del superior, que gobierna en lugar de Cristo nuestro Señor. En último término es reconocer el gran principio de que Jesucristo gobierna todo con su Providencia, y que lo importante es que sepamos ser «instrumentos» del Señor, para que el instrumento «se rija bien de su divina mano» [90].

«A mayor gloria de Dios». Esta fórmula, que ha pasado a ser como divisa de la obra de San Ignacio, tiene también un contenido directamente cristológico. El célebre documento autobiográfico que hemos presentado a propósito del «Dios omnipotente» en los votos emitidos en la basílica de San Pablo por los primeros compañeros tiene este final que encaja perfectamente con el «Criador y Señor» del comienzo y con el tenor del voto, según hemos explicado poco ha: «Después de venidos [de la dicha basílica] facta est continua et magna tranquillitas, con aumento ad laudem Domini nostri Iesu Christi» [91].

Este criterio de la mayor gloria de Jesucristo se propone repetidas veces. Respecto a la forma de renunciar los bienes se han de escoger dos o tres personas y «estar a lo que ellas juzgaren ser más perfecto y a mayor gloria de Cristo nuestro Señor» [92]. Poco después habla del mismo punto refiriéndose a la renuncia de los beneficios eclesiásticos, y emplea la fórmula: «juzgándose por una o dos o tres personas (como arriba se dijo) que sea esto más conveniente y servicio mayor de Dios nuestro Señor» [93]. Es este un caso típico del contenido cristológico de las denominaciones divinas.

En cuanto a la admisión debe preferirse siempre la caridad universal «como más importante para la gloria y honor de Cristo nuestro Señor» [94]. La norma general para el hijo de la Compañía ha de ser no el temor, sino «el amor y deseo de toda perfección, y de que mayor gloria y alabanza de Cristo nuestro Criador y Señor se siga» [95]. Para todos vale este objetivo, como se expresa el santo a propósito de su salud corporal escribiendo a Sor Teresa Rajadell: «Sea bendito el que con su sangre y vida nos la adquirió eterna en la participación de su reino y gloria, y El dé gracia cómo la temporal disposición, buena o mala, de nuestros cuerpos, y todo lo demás, que El en sus criaturas ha puesto, siempre se emplee en su mayor servicio, alabanza y gloria. Amén» [96].

---

[90] *Constituciones* p. 10, 2.°: MHSI, *Const.* 2, 714; IPARRAGUIRRE 557.
[91] *L. c.*, 12: MHSI, *Fontes narr.* 1, 22; IPARRAGUIRRE 261.
[92] *Examen* c. 4 n. 3; MHSI, *Const.* 2, 44s; IPARRAGUIRRE 381.
[93] *Examen* c. 4 n. 5: MHSI, *Const.* 2, 50; IPARRAGUIRRE 382.
[94] *Constituciones* p. 1 c. 3 n. 16: MHSI, *Const.* 2, 294; IPARRAGUIRRE 412.
[95] *Constituciones* p. 6 c. 5: MHSI, *Const.* 2, 558; IPARRAGUIRRE 505.
[96] MHSI, *Ep.* 1, 628; IPARRAGUIRRE 748.

A los soldados del ejército de Africa en el documento arriba mencionado les decía que estaban ocupados en hacer la guerra a los infieles «por la gloria de Cristo y exaltación de la santa fe» [97]. Al emperador de Etiopía alababa San Ignacio, porque trabajaba «por conservar y llevar adelante la religión y gloria de Cristo nuestro Dios y Señor» [98], y esperaba que había de venir a los reinos de Etiopía aun prosperidad material, «cuanto será conveniente para mayor servicio y gloria de Cristo nuestro Señor» [99].

Del «servicio de Cristo» sólo aduciremos tres ejemplos característicos que se refieren a la Compañía. Antes hemos recordado el comienzo de la última parte de las *Constituciones,* donde se dice que es menester poner en «Cristo Dios y Señor nuestro» la esperanza de que El ha de llevar adelante «lo que se dignó comenzar para su servicio y alabanza y ayuda de las ánimas» [100]. Sobre la fortaleza de ánimo del Prepósito general escribe San Ignacio que ha de ser tal que esté muy preparado, si fuera preciso, para recibir la muerte «por el bien de la Compañía en servicio de Jesucristo Dios y Señor nuestro» [101]. A propósito de la vocación de un joven a la Compañía escribe al padre de éste: «... y en fin, no se maraville que el hijo prefiera el servicio y beneplácito de Cristo al de esa o cualquier otra criatura» [102].

Es muy de San Ignacio hablar de «el nombre de Dios». A veces se refiere a la Santísima Trinidad, como en el pasaje del *Diario espiritual:* «y todas estas visitaciones terminándose al nombre y esencia de la Santísima Trinidad» [103]; otras veces a cada una de las divinas Personas, como en otro texto del mismo documento: «y así después todas las visitaciones espirituales venían en representárseme acatamiento, no solamente a las personas divinas en nombrarlas o en acordarme de ellas...» [104].

En particular designa esta expresión al Padre, por ejemplo al comienzo de la carta al Negus de Etiopía: «... con el gran celo que le ha dado Dios nuestro Criador y Señor de la gloria de su santo nombre, y de la salvación de las ánimas, redimidas con el precioso sangre y vida de su unigénito Hijo» [105].

Pero designa a veces manifiestamente a Cristo, de modo particular al hablar de la glorificación de este santo nombre. Al Cardenal Pole hablaba el santo de la conversión de Inglaterra, «donde en otros tiem-

---

[97] MHSI, *Ep.* 3, 113; IPARRAGUIRRE 778.
[98] MHSI, *Ep.* 8, 461; IPARRAGUIRRE 902.
[99] MHSI, *Ep.* 8, 465; IPARRAGUIRRE 906.
[100] MHSI, *Const.* 2, 714; IPARRAGUIRRE 557.
[101] *Constituciones,* p. 9 c. 2 n. 5; MHSI, *Const.* 2, 664; IPARRAGUIRRE 540.
[102] MHSI, *Ep.* 5, 419; IPARRAGUIRRE 850.
[103] MHSI, *Const.* 1, 115; IPARRAGUIRRE 307.
[104] MHSI, *Const.* 1, 127s; IPARRAGUIRRE 317.
[105] MHSI, *Ep.* 8, 460; IPARRAGUIRRE 902.

pos tanto ha sido exaltado y glorificado el nombre de Cristo nuestro Señor» [106]. Se refería San Ignacio en carta al P. Melchor Nuñes a la noticia aún no confirmada de la muerte de Javier, y expresa así la que podemos llamar síntesis ignaciana de la misión del gran Apóstol de Oriente: «Como quiera que sea, nos persuadimos que será glorificado el nombre de Cristo nuestro Señor en vida o en muerte de él, y que desde la tierra o desde el cielo nos ayudará su caridad para las obras del divino servicio» [107].

Al P. Prior de la Cartuja de Colonia agradece una limosna, y tiene estas frases que compendian muchas de las ideas expuestas hasta aquí: «Bendito sea el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que de tantas maneras mira por esta mínima Compañía; y del mismo modo que aumenta de día en día el número y el fruto espiritual, así se digna dar las demás cosas por añadidura a los que buscan el reino de Dios» [108].

Por contraste con la glorificación del nombre de Dios hemos de añadir la idea de cómo es blasfemado tan santo nombre en el infierno. En su *Diario espiritual* anotaba San Ignacio: «Viniéndome en pensamiento, y si Dios me pusiese en el infierno, se me representaban dos partes: la una, la pena que padecería allí; la otra, cómo su nombre se blasfemaba allí; cerca la primera no podía sentir ni ver pena, y así me parecía y se me representaba serme más molesto en oír blasfemar su santísimo nombre» [109]. Y a la vez conocidísimo es el texto de la meditación del infierno: «El segundo, oír con las orejas... blasfemias contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos» [110].

El título de «Padre de las misericordias» parece que no puede negarse que ha sido referido a Jesucristo por San Ignacio. Consolando el santo a Doña Violante por la muerte de su hijo, había escrito: «Y espero en Aquel que es verdadera salud y vida nuestra... para la cual [vida perpetua] nos ha creado y reparado con el precio de su sangre, y a la cual deben ordenarse todos los deseos de nuestro bien y del ajeno» [111]; y sin solución de continuidad añade: «Espero también que aquel mismo Padre de misericordias y Dios de toda consolación...» [112]. Además de la continuidad y del apelativo «el mismo», las ideas que allí añade confirman que el santo continúa pensando en Jesucristo.

La carta mencionada al Cardenal Pole contiene el mismo título de «Padre de las misericordias y Dios de toda consolación», y en el con-

---

106 MHSI, *Ep.* 5, 304; IPARRAGUIRRE 848.
107 MHSI, *Ep.* 8, 481s; IPARRAGUIRRE 917.
108 MHSI, *Ep.* 8, 583; IPARRAGUIRRE 923. Hay varias diferencias accidentales en la versión de Iparraguirre.
109 MHSI, *Const.* 1, 120; IPARRAGUIRRE 311.
110 *Ejercicios* 67: MHSI, 294.296.
111 MHSI, *Ep.* 8, 183; IPARRAGUIRRE 893.
112 *Ibid.*

texto no dudamos que se refiera a aquel de quien allí dice San Ignacio: «Sea sin fin alabado por todas sus criaturas Jesucristo nuestro Señor» [113], a quien expresamente atribuye el santo «la disposición de su providencia» en este asunto de Inglaterra. Igualmente nos mueve el contexto a decir que «la sapiencia de tan benigno padre nuestro» en la carta a la viuda de Boquet [114] se ha de aplicar a Jesucristo.

Ocioso sería querer aducir textos en los que apareciese que para San Ignacio los términos «Dios», «Señor», «Dios y Señor nuestro» estaban muy frecuentemente cargados de contenido directamente cristológico.

Conclusión.—Jesucristo, el Verbo hecho hombre, lo llena todo para San Ignacio. Las páginas precedentes, que en modo alguno tratan de presentar toda la materia, nos autorizan a afirmar no sólo que las denominaciones divinas que hemos ido estudiando tienen a veces y aun frecuentemente sentido cristológico, sino que bajo tales denominaciones está entendiendo el santo en sus escritos *de ordinario* a Cristo.

Sencillamente es consecuente San Ignacio con su fe cristiana y con las experiencias místicas vividas por él de que Jesús es *el mediador* ante Dios, es el camino para el Padre y para toda la Santísima Trinidad, a la vez que él mismo es *Dios* y la segunda persona de esa Trinidad augusta.

Casi al azar elegimos un texto del *Diario espiritual:* «Después asimismo sentir a Jesú haciendo el mismo oficio en el pensar de orar al Padre, pareciéndome y sintiendo dentro que él hacía todo delante del Padre y de la Santísima Trinidad» [115]. Y a la vez es típico en San Ignacio el representársele la circuninsesión de las tres Personas: «en cuanto se me representaban las otras personas en El [en el Padre], de modo que mediate vel immediate todo se convertía en la Santísima Trinidad» [116].

El predominio tan fuerte que tiene Jesucristo en el pensamiento ignaciano bajo estas denominaciones divinas prueba de modo insospechado hasta qué punto era cristocéntrica la espiritualidad del santo, sin dejar por ello de ser una espiritualidad tan acusadamente trinitaria. Nos satisface por completo la fórmula de que San Ignacio «estaba con Jesús para servir en él y con él a la Santísima Trinidad» [117].

JESÚS SOLANO, S. I.
Facultad Teológica de Oña (Burgos)

---

[113] MHSI, *Ep.* 8, 308s; IPARRAGUIRRE 895.
[114] MHSI, *Ep.* 7, 410; IPARRAGUIRRE 887.
[115] *Diario espiritual* 26: MHSI, *Const.* 1, 108; IPARRAGUIRRE 302.
[116] *Diario espiritual* 31: MHSI, *Const.* 1, 113; IPARRAGUIRRE 305.
[117] Cf. J. DE GUIBERT, S. I., *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus.* Esquisse historique (Roma 1953) 591.

Armonía sobrenatural de la acción de Dios y del hombre en San Ignacio de Loyola

El problema de las relaciones entre lo natural y sobrenatural es complejo. Dentro de él caben perspectivas muy varias. S. Ignacio tuvo una muy definida. Pretendía aprovechar todas las energías de los dos campos para dar a su actividad la mayor eficiencia posible. Este ideal reguló su método y desde él hay que contemplarlo para poder enfocar certeramente la posición que adopta.

Sus contemporáneos dejaron constancia del arte con que sabía combinar los valores encerrados en mundos al parecer tan antagónicos.

Ribadeneyra, uno de sus confidentes más íntimos, asegura que «en las cosas del servicio de Nuestro Señor que emprendía *usaba* de todos los medios humanos para salir con ellas, con tanto cuidado y eficacia como si dellos dependiera el buen suceso; y de tal manera *confiaba* en Dios y estaba pendiente de su divina providencia, como si todos los otros medios humanos que tomaba no fueran de algún efecto» [1].

El mismo Ribadeneyra nos narra cómo S. Ignacio con ocasión de que el embajador de España parecía disgustado porque la Compañía «no hacía más caudal dél, ayudandose de su favor como de protector principal» le dijo el santo: «que pensaba decirle que hacía 36 años que N. S. le había dado a entender que en las cosas de su santo servicio debía usar todos los medios honestos posibles, pero después de tener su confianza en Dios y no en los medios» [2].

Gonçalves da Cámara en su Memorial anota por su parte: «El Padre, en las enpresas que toma, muchas veces parece que no usa de ninguna prudencia humana... mas parece que todo lo hace fundado

---

[1] De MHSI, (*Monumenta Historica* S. I.) *Scripta de St. Ign.* I, 466.
[2] MHSI, *Fontes narr.* I, 663-664.

en sola la confianza de Dios. Mas ansí como en el tomallas parece que va sobre la prudencia humana, así en el seguillas y buscar los medios para llevarlas adelante usa de toda prudencia divina y humana» [3].

Esta finalidad condicionó el modo peculiar con que el santo contempló las dos entidades. No las contempló de un modo teórico, ni las aisló de sus ramificaciones vitales, como quien extrae los elementos integrantes para examinarlos uno a uno más a fondo, sino que los consideró en el plano funcional en que se daban en la realidad, es decir, a Dios concediendo las gracias y al hombre recibiéndolas, a Dios dando las fuerzas naturales y al hombre aprovechándolas.

Concepción ignaciana de la gracia

Es una visión dinámica y real la suya. Los elementos esenciales quedan en este estadio envueltos en otras realidades. Pero esto no implica ningún contratiempo para el santo, ya que no pretende analizar los estratos internos. Los presupone de la teología católica. A él le interesan los efectos prácticos y esto se observa más certeramente dejando los objetos en el ambiente concreto en que se mueven y examinándolos en plena actividad.

S. Ignacio no pretende abarcar el campo inmenso de la gracia. El limita su visión al aspecto que más le interesa: cómo Dios va santificando las almas. Habla generalmente del proceso que el Señor sigue cuando coge a un alma, ya en gracia, que desea avanzar en la santidad [4].

Diríamos que habla preferentemente de los efectos espirituales que produce la acción divina en el alma, de las gracias actuales y dones, de ese enriquecimiento espiritual que trae consigo la presencia y asistencia divinas. Se trata, hablando en términos ignacianos, de «consolación espiritual», de ese «sabor o gusto interior», de esos momentos sublimes en que «muchas veces el Señor nuestro mueve y fuerza a

---

[3] MHSI, *Fontes narr.* II. De aquí sin duda la famosa frase de Hevenesi, *Scintillae ignatianae* (texto correspondiente al 2 de enero), «Haec prima sit agendorum regula: Sic Deo fide, quasi rerum sucessus omnis a te, nihil a Deo penderet, ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus». Cf. C. A. Kneller, *Ein Wort des hl. Ignatius von Loyola:* ZAscMys 3 (1928) 253-257.

[4] En los Ejercicios, con todo, se habla algo de la gracia más bien en orden a la interna contrición de los pecados (n. 87), se pide gracia para conocer los pecados (n. 43), se recuerda que queda siempre la gracia suficiente (n. 320), se dan normas sobre la oportunidad de hallar la gracia (n. 369). Pero como estas expresiones son las corrientes en teología y no ofrecen perspectivas especiales, vamos a fijarnos principalmente en las cartas, en donde al hablar a personas que corrían el camino de la virtud amplía el panorama y describe el proceso divino de santificación espiritual.

nuestra ánima a una operación o a otra abriendo nuestra ánima; es a saber, hablando dentro de ella sin ruido alguno de voces, alzando toda a su divino amor» [5].

Se trata de ilustraciones e inspiraciones divinas, ya que la persona tiene este «más gusto» y «fruto espiritual» «en cuanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina» [6] y sobre todo «según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad» «causando moción en ella, con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor» [7].

Todo esto lo han tratado abundantemente los teólogos e incluso existe algún trabajo particular sobre ello [8]. Nosotros, dejando estas nociones comunes, detengámonos más bien en lo específico y propio de S. Ignacio. Bajo este punto podemos desintegrar los elementos característicos en varios factores.

1) El santo establece como presupuesto —paralelo en cierto sentido al de la necesidad de la gracia santificante— el de *la abundancia de estos dones* para avanzar holgadamente por el áspero sendero de la santidad. El alma, si no está como reforzada por estos auxilios divinos, desfallecerá fácilmente en el camino. Y S. Ignacio testifica con creces la generosidad sin límites de Dios que está prodigando sin cesar estos favores a las almas. Casi en todas sus cartas habla de cómo el Señor concede gracia «abundante», «muy abundante», «suma y abundante», «copiosa», «cumplida», «muy especial», «inestimable» [9].

2) Esta abundancia se refleja en otra dimensión afín: en la *continuidad* con que el Señor va distribuyendo estos auxilios celestiales. Los concede «continuamente», «siempre», «perpetuamente» [10].

Al recalcar esta continuidad no quiere insistir en la necesidad perpetua de la gracia para realizar algún acto sobrenatural. El va por otros derroteros. Quiere infundir confianza en el alma elegida por Dios a la santidad y asegurarle que una consecuencia de esta elección divina es el tener asegurado de parte de Dios este efluvio especial de

---

[5] *Epp. Ign.* I.
[6] *Ej.* n. 2.
[7] *Ej.* n. 155 y 316; cf. nn. 180, 184, 330, 338.
[8] A. STEGER, *La place de la grace dans la spiritualité de S. Ignace:* NouvRevTh 70 (1948) 561-575, y F. X. LAWLOR, *The doctrine of grace in The Spirituel Exercices:* Theological Studies (Baltimore) 3 (1942) 513-532.
[9] Abundante: MHSI, *Epp. Ign.* IV, 31; VI, 572; VIII, 565, 557, etc.; muy abundante, IX, 550; X, 212; suma y abundante, X, 667; copiosa, II, 374; cumplida (en muchas de las despedidas de sus cartas); muy especial, I, 574; inestimable, II, 344.
[10] *Epp. Ign.* I, 514; VIII, 555, 557; II, 258; X, 668; XII, 325; IX, 39.

gracias abundantes «que el Señor nuestro por la su infinita Bondad acostumbra dar» [11].

Tan seguro se sentía S. Ignacio de esta asistencia divina que le gustaba denominar a esta gracia gracia «acostumbrada» [12]. El don es un don gratuito, puro favor divino y, sin embargo, S. Ignacio deduce de este principio una consecuencia de signo aparentemente contrario. Un sentimiento de esperanza y confianza de que nunca fallará la gracia divina. Es un ejemplo más del sumo equilibrio que el santo sabía conservar entre los más opuestos extremos. Espera que Dios, de quien es propio dar «esperanza y no inconfianza» [13], «porná su gracia para en alguna manera nos poder aprovechar en su alabanza y divino servicio» [14].

Para comprender esta posición ignaciana hay que tener en cuenta su concepto sobre la Providencia Divina, como ya explicamos en otro trabajo [15]. Dios le ha elegido para que colabore a la realización de un plan determinado. Y el plan divino no puede fallar. «Mi esperanza en el Señor nuestro y en vos como instrumento no se frustrará, su divina gracia cooperando» [16]. La infinita Bondad de Dios tiene que «tener especial providencia de nosotros y de nuestras cosas, o por mejor decir de las suyas». Prueba inconcusa de esto es «que ha puesto su santísima mano en ello» [17].

He aquí el fundamento de la confianza ignaciana. Somos cosas de Dios y El no puede permitir que fallen «sus cosas». Movido de estos sentimientos no tiene escrúpulo en acumular expresiones que hagan recalcar la confianza que siente. «Así en todo creo, y sin poder dudar espero en el Señor nuestro, que por la su infinita y suma Bondad... se dignará en darnos su acostumbrada gracia... para que en su debido servicio, alabanza y gloria siempre le haga andar adelante» [18].

3) *Dimensión apostólica.*—Dentro del concepto ignaciano de la Providencia Divina hay una faceta íntimamente relacionada con lo que venimos diciendo y su última razón: la dimensión de la actividad divina. No se restringe ésta al hombre a quien se aplica, ni se da sólo por él. Dios considera a cada persona asociada a un mundo espiritual muy extenso, en función del cual organiza su asistencia. El quiere vivificar la Iglesia, que se extienda su reino. El hombre es un canal por donde pasa la gracia —aunque vivificando todo su ser— a fecundar campos más dilatados. Por ello esta gracia se da «en los opera-

---

[11] *Epp. Ign.* I, 339.
[12] *Epp. Ign.* I, 161, 192-193, etc.
[13] *Epp. Ign.* I, 98.
[14] *Epp. Ign.* I, 95.
[15] *Visión ignaciana de Dios.* En «Gregorianum» n. 3 (1956) 366-390.
[16] *Epp. Ign.* I, 148.
[17] *Epp. Ign.* I, 149.
[18] *Epp. Ign.* I, 244.

rios y en la viña que cultivan» [19], es decir, se concede a los hombres en cuanto apóstoles y mediadores entre Dios y las almas.

El límite de la gracia no es la capacidad de la persona, sino la de la obra que le está encomendada. Cada jesuíta debe pedir cada día «gracia para hacer su oficio y el fin dél, scilicet, la conservación y el aprovechamiento espiritual que en sus hijos pretende» [20], ya que el Señor distribuye las gracias en proporción de las necesidades inherentes al cargo que tiene. En virtud de este principio afirma el santo en las Constituciones hablando de los superiores que «como les es más necesaria la ayuda divina por el cargo que tienen, así es de esperar que Dios Nuestro Señor se la dará más copiosamente», y en carta al P. Laínez, por medio del P. Polanco, que «suele su providencia conferir especial influjo de su gracia a los que tienen cargo de gobernar para la utilidad común de los gobernados» [21].

La gracia, desbordando los límites estrechos de cada persona, se desparrama a todas sus empresas «hasta donde (Dios) sabe ser expediente», y tanto más se dilatará cuanto más cargos tenga porque «sin duda es mayor virtud della (del alma) y mayor gracia poder gozar de su Señor en varios oficios y en varios lugares que en uno solo» [22].

Este divino riego difunde «en todas cosas que sea en su alabanza», «en todo lo que pretendéis de la ayuda de estas ánimas» [23]. Es que Dios concede las gracias «para que se aumente el fruto de su divino servicio», «le sirva y glorifique» y «de mucho bien en mucho mejor se aumente en su mayor servicio y alabanza» [24].

El hombre tendrá la asistencia divina «en cosa tan ardua» para que pueda poner en efecto los deseos de su honra y servicio [25]. Con esta poderosa ayuda se aumenta «el fruto de su divino servicio», se consigue «ir adelante» y sobre todo «que en todas cosas sintamos su santísima voluntad y aquella perfectamente cumplamos» [26].

4) *Intensidad creciente.*—Entramos en uno de los rasgos más característicos de la economía de la gracia, según la describe S. Ignacio. Se realiza en el alma un desarrollo vital, un continuo crecimiento. En el hombre el desarrollo fisiológico tiene un límite y llega un momento en que se inicia, a pesar de todos los cuidados, una creciente curva descendente. En el organismo sobrenatural suceden las cosas de otra manera. Crece sin cesar hasta que llegue la expansión total en el cielo. La gracia tiene que obrar en un organismo cada vez más perfecto

---

[19] *Epp. Ign.* IX, 187.
[20] *Reglas del Maestro de novicios,* 3.ª parte, n. 3 (22) *Reg.* 399.
[21] *Constituciones,* n. 686, Parte 8.ª, Cap. 3, n. 2 y *Epp. Ign.* I, 521.
[22] *Epp. Ign.* IX, 512; II, 234 (B. *754*).
[23] *Epp. Ign.* IX, 512; IV, 94.
[24] *Epp. Ign.* IX, 187; I, 634; II, 258.
[25] *Epp. Ign.* I, 194, 514.
[26] *Epp. Ing.* IX, 187 (cf. I, 511) X, 550; I, 706.

y en consecuencia necesita cada vez desplegar una energía mayor. Es lo que el Santo quiere significar cuando afirma que «cada día parece que Dios N. S. le da aumento de su gracia y virtud», cuando se desea y suplica con renovada insistencia que el alma «crezca», «siempre crezca más», «aumente de gracia de Dios», «se disponga a crecer» [27] y en general con su continuo martilleo de rogar y pedir «más» gracias, «más» virtudes, dones, «más» de todo, hasta el punto de que esta ansia del más, este exigir mayor abnegación, mayor perfección, mayores virtudes sin cesar sea una de las facetas más típicas de su espiritualidad y se repita casi continuamente en las Constituciones en forma de exigencia o consejo y en sus cartas en forma de deseo y ruego [28].

El fin de esta progresiva aplicación de la gracia «con mucha abundancia» es, en terminología ignaciana, «henchir» el alma. Tiene que sentirse el alma poseída por la gracia en toda su plenitud para poder tener la facilidad de movimientos y el entusiasmo convenientes. Sólo cuando «la Santísima Trinidad mirando a las sus inmensas y infinitas misericordias (se digna) *henchir* con mucha abundancia de sus dones y gracias espirituales» se sentirá con aliento y entusiasmo para correr velozmente a la meta de la santidad [29].

5) *Totalidad.*—Nos encontramos con uno de los aspectos que más repite el santo y del que, como veremos, deduce más consecuencias prácticas. Insiste que Dios concede esta gracia «en todo», «en estas y en todas cosas» [30]. El santo encierra este concepto en un término típico suyo, en el de «entero». Así habla de gracia «entera», «entero favor y auxilio», o en la palabra similar de «*cumplida* gracia» que la repite casi continuamente en las despedidas de sus cartas, como la gracia más importante que desea para aquella alma [31].

Con esta expresión de gracia entera o cumplida quiere el santo indicar que Dios concede una gracia de tal intensidad y fuerza, y con eficacia tan plena que el alma se aprovecha de ella, de un modo pleno «entero», dentro siempre de la limitada capacidad de criatura.

El recalcar esta faceta entra dentro de la táctica general que sigue

---

[27] *Epp. Ign.* IX, 552, 235; VIII, 532; IX, 475; I, 634; cf. I, 515, 634, 706; X, 668, etc.

[28] Cf. nuestro trabajo citado en la nota 15 «Visión ignaciana de Dios» texto correspondiente a las notas 39, 40, 41. Puede verse su exigencia del más, como en un compendio en las *Reglas generales sacadas de las Constituciones* (*MHSI* Reg. 320-331 y en nuestra edición, *Obras completas de San Ignacio,* Madrid, B. A. C. 1952, n. 86, pp. 600-610), «mejor proceder», «más aprovecharse», «más ayudarse en espíritu», «mayor abnegación y provecho espiritual», «más prontamente», etc.

[29] *Epp. Ign.* II, 150; cf. XI, 6.

[30] *Epp. Ign.* IV, 94; IX, 550.

[31] *Epp. Ign.* I, 194, 244 (B. 690).

S. Ignacio al hablar de la gracia. Inspira tal confianza que se persuadan todos de que nunca les faltará la asistencia particular divina. Esta circunstancia de la «totalidad» completa su doctrina y cierra toda clase de escapatorias a las almas.

Se observa un cuidado singular de Dios en el alma que ansía recorrer el sendero de la perfección. El mayor avance que realiza es un reflejo de la amorosa asistencia divina. Por ello el alma no debe de temer ninguna empresa, aunque sea una «empresa grande..., pues toda nuestra suficiencia ha de venir del que para esta obra os llama» [32].

Tratamos en otro artículo con todo detalle el modo singular con que Dios va llevando a un alma y las funciones que realiza. Todas ellas son en último término dones y gracias que concede Dios, y son facetas particulares de la gracia de que estamos tratando.

Como probábamos largamente allí, Dios va supliendo, enderezando, enseñando, guiando y proveyendo a un alma de todas las gracias que necesita. Esto lo hace con lo que el santo llama «visitas» divinas, y lo realiza con largueza y generosidad sin límites, poniendo en su obra un interés divino. Gracias a esta continua acción, que se extiende a todas las circunstancias, el alma queda remediada, enriquecida y con la virtud y eficacia suficientes para realizar el plan divino [33].

Efectos de las gracias espirituales

Esta es la realidad vista desde las alturas de las cumbres empíreas. Es la estampa de Dios santificando las almas. Contemplemos ahora el reverso de esta estampa: las almas recibiendo el influjo santificador divino. El efecto que esta acción produce en el hombre. El primer efecto es sin duda *la progresiva purificación* del alma, aunque la plena consumación de nuestra miseria sólo se efectuará pasado «el estado de la presente miseria», cuando «en la fragua del Eterno Amor de Dios Nuestro Criador y Señor se consuma toda nuestra malicia enteramente, siendo de El penetradas y del todo poseídas nuestras ánimas, y así las voluntades del todo conformadas, antes trasformadas en aquella, que es la misma esencial rectitud y perfecta Bondad» [34].

Pero nosotros consideramos el efecto principal: la *fortificación del alma* para mantenerse en la tensión espiritual que exige la vida de fervor. Jesucristo que «llena» su alma le va alzando «a su mayor servicio y alabanza por la su acostumbrada gracia». El alma percibe

---

[32] *Epp. Ign.* I, 313 (B. A. C. 878).

[33] Textos y pruebas en el trabajo *Visión ignaciana de Dios* citado en la nota 15.

[34] *Epp. Ign.* I, 627.

«todas fuerzas... de arriba» [35] dentro de sí y en ellas y con ellas las «riquezas» divinas y como una «abundancia» sobrenatural divina [36] que le capacita para poner «fundamentos firmes», y suple con su «fortaleza... la fragilidad de la natura» [37]. Gracias a esta infusión del espíritu divino está «en todo de arriba», toma fuerzas en su Criador y Señor.

Paralelo a este efecto de fortificación sobrenatural que se realiza en ese «todo alzar a su mayor servicio y alabanza», se produce otro de *interiorización,* en el sentido de profundidad.

S. Ignacio compara este resultado de la acción divina al *labrar e imprimir* [38]. El alma se siente trasformada en lo más íntimo de su ser. El paso de Dios «ha imprimido en el ánimo... este vestigio de sí» [39], ha dejado una huella vital, que la ha fecundado en su esencia más íntima. Quedamos así «bien arraigados en Dios» [40].

Ese *sentir interno* de los valores sobrenaturales que el santo hace pedir en los ejercicios, y que desea al fin de tantas cartas que Dios conceda a las almas, es el efecto propio de esta «impresión» divina [41]. No es una superposición externa, sino algo que trasvasa la capa íntima del hombre y la empapa con su sustancia.

Se obra *una trasformación* interna en lo más profundo del hombre: en sus deseos. Es una auténtica victoria de Dios que desaloja de lo más hondo de su presa todo lo que no se conforme con El. La Divina Liberalidad consigue de esta manera «vencer nuestros deseos y esperanzas» [42].

De este doble efecto de fortificación y transformación internas viene la identidad de miras entre el alma y Dios, que observamos en los santos. Es «*la paz* del Señor nuestro», el gran fruto de la victoria de los intereses divinos sobre los humanos tan rastreros. Quedan las almas «en todo... quietas y pacíficas en esta vida en la verdadera paz del Señor» [43].

La paz «verdadera» que añade a la gracia santificante, que se da en toda alma en amistad con Dios, la percepción de ese bienestar, la facilidad en el trato con Dios, la atracción de lo sobrenatural, en una palabra lo que el Santo en los ejercicios llama «consolación», aunque

---

[35] *Epp. Ign.* I, 192, 193.
[36] Cf. *Epp. Ign.* I, 133.
[37] *Epp. Ign.* I, 150; X, 484.
[38] *Epp. Ign.* VI, 709; B. 875.
[39] *Epp. Ign.* VI, 86.
[40] *Epp. Ign.* I, 86.
[41] «Y ha de haber mucho labrado y imprimido la divina gracia en el corazón de V. Sría. con el dar a sentir y amar los bienes eternos».
[42] *Epp. Ign.* VI, 710; B. 815.
[43] *Epp. Ign.* I, 161.

no sean dos conceptos del todo iguales [44]. Se comprende que un alma poseída de esta gracia «podrá bien llevar el peso que tiene sobre sus hombros por muy grande que sea» [45].

La trasformación se realiza no sólo en el campo afectivo, sino que penetra también en la inteligencia. Se realiza una *iluminación* de los criterios, se da una inteligencia profunda de los pasos que se deben seguir. El alma recibe «luz y espíritu» —formula en bella síntesis el propio S. Ignacio— «para que acierte en lo que ha de ser para su mayor gloria y alabanza y para más perfección» [46].

Dios con esta luz «guía» y con el espíritu que infunde «ayuda a llevar el peso» [47].

Esta gracia no hace fructuosa sobrenaturalmente las acciones del hombre —esto es función propia de la gracia santificante—, sino «muy fructuosa para su santo servicio»; no sólo da favor, sino «entero» favor; la hace crecer «más, «mucho»; no sólo concede algunos auxilios, sino la «hinche» de toda clase de dones. En una palabra, la lleva no del mal al bien, sino «de mucho bien en mucho mejor»; no le incita a algunas virtudes, sino a todas, sin cesar, continuamente, con abundancia, copiosamente [48].

Irradiación divina en lo natural

S. Ignacio, decíamos al principio al encuadrar nuestro trabajo, ve la gracia no tanto en sí misma cuanto a Dios concediéndola. Por eso se eleva su pensamiento y mirada a las alturas celestiales y desde allá contempla el panorama espiritual de la santificación. Pero en ese vértice divino ve mucho más, ve cómo Dios es también la fuente y el origen de la actividad natural del hombre, y así de golpe da con un punto esencial de contacto entre la naturaleza y la gracia. En Dios creador y conservador, «autor de todo bien», según su expresión favorita, contempla los dos mundos, el natural y el sobrenatural.

Esta perspectiva inicial condiciona también su punto de vista predilecto en la contemplación de la naturaleza, idéntico al que hemos observado tenía en el mundo de la gracia. Es una visión dinámica, no

---

[44] Véase la diferencia que establece CALVERAS, *Ejercicios espirituales, Directorio y Documentos,* Barcelona, 1944, 442. Nos limitamos a entroncar este punto de la consolación dentro de la concepción ignaciana de la gracia. No podemos hacer más en un trabajo de este género. El tema además ha sido ya tratado. Véase la Bibliografía que apuntamos en *Obras completas de S. Ignacio,* Madrid, 1952, 227, nota 137.

[45] *Epp. Ign.* XI, 6-B. 940.

[46] *Epp. Ign.* XI, 191; B. 941.

[47] *Epp. Ign.* VII, 313; B. 878.

[48] *Epp. Ign.* I, 511. Véanse textos de las notas 31, 28, 29, 24, 23, 10, 9.

estática, de Dios concurriendo con el hombre, y del hombre recibiendo el influjo divino. Mira las criaturas «como una imagen de la Santísima Trinidad... templos vivos del Espíritu Santo, miembros de Jesucristo Nuestro Señor» [49]. Este es el ángulo desde que las contempla: «mirar las criaturas no como bellas o graciosas, sino como bañadas en la sangre de Cristo, e imágenes de Dios, templo del Espíritu Santo» [50].

Para nuestro santo lo natural era en último término «lo que me ha dado» el Señor [51]. De este principio central dedujo su talento práctico la sincronización de los dos mundos. Los veía colgados de la mano de Dios, dirigidos por El. No podría haber oposición en sus funciones. Se complementaban. La solución estaba en usar de ambos del modo con que Dios quería se usaran.

Aquí radicó el secreto de S. Ignacio: colocar los valores en su punto culminante, en el de su intersección, es decir, en Dios, lo que a su vez formaba parte de una táctica más general en él, de ver todo en Dios.

El principio y fundamento fué el resultado luminoso de este enfoque certero. Dios le había dado las demás cosas como escala para subir a El. Debía, por consiguiente, usar de ellas en la medida que le sirvieran para este excelso fin. En este concepto «de las demás cosas» entraban todos los elementos. Luego él debía «usar de todas dos partes» en cuanto le sirvieran para su perfección y para llegar a Dios.

El mismo Dios en su suave providencia usaba de todos los elementos, armonizándoles en un plan admirable. S. Ignacio, observador por naturaleza, se fijó en el ejemplo divino que «así procede», y dedujo de este soberano dechado que «quiere que los hombres procedan, siguiendo la lumbre de razón que nos ha dado, si otra mayor y más cierta luz no diere El mismo, la cual, si hubiese, sería menester seguirla sin mirar otras razones» [52].

Y en las Constituciones establece el mismo principio si cabe de una manera aún más diáfana: Después de precisar que tenemos que usar de los medios naturales añade la razón: «no para confiar en ellos, sino para cooperar a la divina gracia, según la orden de la Suma Providencia de Dios N. S., que quiere ser glorificado con lo que El da como Criador, que es lo natural, y con lo que El da como Autor de la gracia, que es lo sobrenatural». Y de este luminoso prin-

---

49 *Epp. Ign.* I, 503.
50 *Epp. Ign.* XII, 251.
51 *Epp. Ign.* IX, 626.
52 Texto del P. Polanco, *Epp.* X, 609.
53 *Constituciones,* n. 814.

cipio saca la obvia consecuencia: «Y así deben procurarse los medios humanos o adquisitos con diligencia» [53].

Modo de conjugar los valores naturales y sobrenaturales

Se inicia ya aquí la solución radical de S. Ignacio para aprovechar en la práctica los valores encerrados en cada criatura. No descansó el santo hasta que dió con la fórmula que le permitiera utilizar del modo más perfecto las energías de los dos mundos natural y sobrenatural contenidas en ellas. La fórmula, sencilla como todas las grandes fórmulas, es la siguiente: *ayudarse* de lo natural en cuanto sirve para el fin, pero *confiar* sólo en lo sobrenatural.

Como se trata del principio fundamental en esta materia, queremos dar los principales textos ignacianos sobre el tema.

Uno acabamos de indicarlo en parte a otro propósito: «Los medios naturales ayudarán universalmente no para confiar en ellos, sino para cooperar a la divina gracia». Y poco antes, al principio de la Décima Parte, había enunciado el valor de los otros medios, de los sobrenaturales: «Es menester en El solo poner la esperanza... Y conforme a esta esperanza el primer medio y más proporcionado será de las oraciones y sacrificios» [54].

El mismo principio expresa con gran vigor en una de sus cartas «teniendo por error confiar y esperar en medios algunos o industrias en sí solas, y también no teniendo por vía segura confiar el todo en Dios N. S. sin quererme ayudar de los que se me ha dado, por parecerme en el Señor nuestro que debo usar de todas dos partes» [55].

En una minuta manda al P. Polanco que responda al P. Juan Alvarez refutando su opinión de que usar de favores humanos era «curvare genua ante Baal» e indicándole «cómo los medios humanos es bien usar, aunque se ponga la confianza en los divinos» [56].

El solícito Secretario explanó largamente el esquema propuesto por el fundador. Vamos a copiar algunos de los párrafos, pues nos manifiestan el modo de pensar de S. Ignacio:

«Mirando aun en sí la espiritual filosofía, no parece vaya muy sólida, ni muy verdadera, es a saber, que usar medios o industrias humanas y aprovecharse o servirse de favores humanos, sea curvare genua ante Baal, antes parece que quien no piensa sea bien servirse dellos y espender entre otros este talento que Dios da... que no ha bien aprendido a ordenar todas las cosas a la gloria divina... Aquel se podría decir curvare genua ante Baal, que de tales medios huma-

---

[54] *Constituciones*, nn. 814, 812.
[55] *Epp. Ign.* IX, 626.
[56] *Epp. Ign.* II, 484.

nos hiciere más caudal y pusiese más esperanza en ellos, que en Dios y sus graciosas y sobrenaturales ayudas; pero quien tiene en Dios el fundamento todo de su esperanza, y para el servicio suyo se aprovecha de los dones que él da, internos y externos, espirituales o corporales, pensando que su virtud infinita obrará con medios o sin ellos todo lo que le plugiere, pero que esta solicitud le place cuando rectamente por su amor se toma, no es esto curvare genua ante Baal, sino ante Deum, reconociéndole por autor, no sólamente de la gracia, pero aun de la natura». Y después de probar lo dicho con testimonios de la Sagrada Escritura y de los Padres concluye: «Pero en esta parte baste lo dicho, que es en suma; que usar medios humanos a sus tiempos, enderezados puramente a su servicio no es mal, cuando en Dios y su gracia se tiene el áncora firme de la esperanza, pero no usar de los tales, cuando Dios, por otras vías proveyendo, los hace ser excusados, o cuando no se esperase que ayudaría para su mayor servicio, en esto todos somos de acuerdo» [57].

Tenemos aquí la clave de la prudencia divina que notaba Gonçalves da Cámara en el modo de proceder de S. Ignacio [58] y de la solución adoptada en el uso de los medios naturales y sobrenaturales, como consecuencia de su entronque común en la Omnipotencia divina. Se da una perfecta sincronización entre su actitud y su ideología. Descansaba confiado en esta radical y definitiva solución del problema. Ve la reverberación de Dios en el mundo, o mejor, ve a Dios influyendo sin cesar en el mismo. Encontró la clave en este traslado del centro de gravedad del mundo al cielo. El centro de gravedad era «la esperanza» en lo sobrenatural, pero los radios de ese centro, complemento necesario, constituyen lo natural.

En último término esta postura no es más que una parte del principio y fundamento, eje de toda la estructura ignaciana. No vamos ahora a explanar un punto tan conocido. Baste haberlo situado dentro del horizonte general de su espiritualidad.

Consecuencias prácticas de esta sincronización

Ahora necesitamos más bien seguir esta línea y ver la irradiación luminosa que la vista de la acción continua divina, aun en lo más bajo, proporcionaba a su mentalidad. Son las consecuencias prácticas que S. Ignacio sacaba con rigurosa lógica y sabía mantener en la realidad.

La primera y fundamental consecuencia que a su vez se convierte en fecundo principio es *la supremacía de lo sobrenatural*. Este pen-

---

[57] *Epp. Ign.* II, 480, 483.
[58] Véase texto correspondiente a la nota 3.

samiento puede parecer demasiado evidente y conocido. Y lo es. Pero no se sacan siempre las conclusiones de S. Ignacio. Aquí comienza la fuerza genial de nuestro Santo. Véase.

Nosotros, cuando nos quedamos sin fuerzas naturales para solucionar una crisis cualquiera, damos por perdida la causa de que se trata. S. Ignacio piensa de manera muy distinta. Juzga que en ese momento histórico, en que la naturaleza se da por vencida, *sobreviene la hora de Dios,* quien interviene por su cuenta, «pone su mano». La solución, aunque aparentemente sea una pérdida, un fracaso, no es un mal, es una victoria de Dios. Lo que pasa es que nuestra vista miope no alcanza a escudriñar muchas veces el fin beneficioso que Dios pretende con esa operación, a nuestro parecer, luctuosa.

A otro propósito hemos hablado de las «visitas» de Dios. S. Ignacio concibe el dolor, el fracaso, como una operación quirúrgica que hace el Señor para extirpar alguna desordenada afición del alma, operación que será dolorosa e incómoda, si se quiere, pero que es un bien inmenso y supone una exquisita fineza en el que la proporciona y dirige.

En el momento en que nos encontramos no considera S. Ignacio estos fallos naturales desde el punto de vista de Dios —«visitas» divinas—, sino desde el ángulo del hombre y asegura que aun desde esta perspectiva humana las soluciones aparentemente desagradables, cuando se dan por incapacidad natural nuestra, no por culpabilidad propia, no son un mal. Escapan a nuestra posibilidad, pero no a las de Dios, para quien «no hay cosa imposible» [59].

Sólo desde este punto de vista se entienden sus reacciones, como cuando escribe a un enfermo: «Como dicen que su mal es incurable humanamente, dejaremos obrar a Dios N. S. que es salud verdadera de todos» [60]. O como cuando escribe por medio de Polanco: «A la voluntad de Dios N. S. no podrá resistir ningún consejo humano» [61].

Es decir. El santo no considera al hombre como un ser que puede trabajar hasta un límite determinado de posibilidades y que al pasar de ese extremo explota, se deshace, sino más bien, trasladando, como siempre, el enfoque a campos más elevados, considera a Dios poniendo en el hombre un determinado número de energías, y reservando otras a su beneplácito. Cuando el hombre ha consumado las que Dios le ha dado, no viene el vacío, el fracaso, sino la hora de una *intervención* divina más potente y directa. Por esto no duda en escribir a un alma atribulada: «Tened buen ánimo, estando cierto que la

---

[59] *Epp. Ign.* IX, 545.
[60] *Epp. Ign.* IX, 78.
[61] *Epp. Ign.* IX, 192.

Providencia divina no os dará los trabajos, sino en la medida que os conviene» [62].

Dios mide lo que coloca en cada alma y lo condiciona a la limitada potencia de ésta, pero la refuerza en la medida que juzgue oportuno apoyarla con sus infinitas fuerzas.

Todavía otra deducción importante de esta premisa. «Donde hay mucha contradicción, se sigue mucho fruto y aun se suele fundar la Compañía» [63].

Cuando se le imponen a uno un sinnúmero de dificultades y trabajos, dada la limitada resistencia de toda criatura, Dios tiene que intervenir de modo más notorio. Luego en esos casos álgidos la obra no se fundamenta en la débil arena humana, sino en la granítica roca de la fuerza divina. No se anula con esto lo natural, sino se reconocen sus límites y se tiene siempre a mano el recurso para el momento siempre trágico del agotamiento. Es —como el santo precisa con fórmula justa— dejar «la humana prudencia por la superhumana» [64].

Dios presente en la naturaleza, la realza y sublima

S. Ignacio no sólo busca en Dios la solución de la limitación intrínseca de los valores naturales, sino que encuentra en el mismo Dios el objeto que da sentido auténtico y real a la actividad de la naturaleza.

Sabemos que Dios ha concedido un mérito sobrenatural a las acciones ordinarias hechas en gracia. De esta verdad elemental saca S. Ignacio una vez más profundas consecuencias. Descubre que el fracaso en el orden natural no es óbice de que se realice eso en el orden sobrenatural. «Cuando la diligencia se hace por todas partes, sin que haya escrúpulo de negligencia o flojedad» [65], no se puede hablar de fracaso, aunque sus planes no se hayan realizado conforme al plan previsto, porque se ha realizado eso mismo de modo más perfecto en un orden más trascendente y de más valor.

Escribe, por ejemplo, a uno que, a pesar de sus vehementes deseos, no consiguió ir a misiones. Los deseos han realizado sobrenaturalmente lo que no ha alcanzado la voluntad en el orden natural. Es en verdad misionero aunque no haya dejado Europa. «Los deseos —escribe a uno que estaba en estas circunstancias— que tuvistes de ir a la China y Japón no creo os hayan sido infructuosos en el Divino

---

[62] *Epp. Ign.* IX, 429; cf. IX, 507.
[63] *Epp. Ign.* XII, 119.
[64] *Epp. Ign.* II, 474.
[65] Frases de Polanco, *Epp. Ign.* X, 609.

acatamiento, pues habrá sido la oblación de vuestra voluntad aceptada» [66].

Porque el valor radica en esta entrega de la voluntad a Dios. Las demás manifestaciones externas, naturales, en tanto tienen valor en cuanto son muestras de esta íntima entrega. «Otras devociones... como no son cosas sustanciales, no hacen perfecto al hombre cuando abundan, pero tampoco imperfecto cuando faltan» [67].

Todavía otra disección profunda que opera S. Ignacio: separa cuidadosamente la franja de *los valores reales que hay en lo natural,* de lo que solamente brilla al exterior sin sustancia interna. El valor lo estima en función de la utilidad que ofrece el objeto. Y como las cosas están hechas para Dios, aun naturalmente valdrán en cuanto sirven para cumplir esta finalidad. «Tanto y no más deben amarse estas y aquellas cosas: enfermedad, salud... en cuanto agradan a su Sapientísima y rectísima Voluntad» [68].

Todos los que han escrito sobre S. Ignacio han llamado la atención sobre el número casi exagerado de veces que repite «para la gloria de Dios, para el servicio divino». La razón de este fenómeno es muy sencilla. Este elemento da la auténtica dimensión del valor de los objetos, y el santo necesita aplicarla sin cesar para hacer rendir el máximo a los elementos que tiene entre manos. De aquí su norma: «Bastaría el ver una obra de tanto y tan notable servicio divino» para lanzarse a ella [69]. Esa obra tiene la garantía de la autenticidad, encierra el verdadero valor. Era la condición infalible para moverse: «Esto en mis días querría se hiciese, siendo para más servicio y gloria suya». «Tanto puedo en esta vida amar a persona, cuanto en servicio y alabanza de Dios N. S. se ayuda» [70].

Como se ve, otra vez nos encontramos dentro de la órbita del Principio y Fundamento. Es que en S. Ignacio, en este punto de la jerarquía de los valores, a poco que se vaya río arriba a la fuente de su acción, se da en seguida con el manantial inagotable de esa verdad. Pero una vez más repetimos, y es necesario hacerlo, porque el mérito del santo no reside tanto en haber diagnosticado con tino maestro la calidad de cada pieza —esto es la base necesaria— cuanto en haber sabido dar con los resortes más eficientes para sacar de ellas el mayor partido posible.

El resorte que utiliza para aprovechar el valor, es el de *la responsabilidad,* elevada —como siempre en él— a las zonas divinas. No usar de un instrumento dentro de los límites de la capacidad y utili-

---

[66] *Epp. Ign.* VI, 87.
[67] *Epp. Ign.* VI, 110; B. 857.
[68] *Epp. Ign.* XII, 216; cf. I, 80.
[69] *Epp. Ign.* VIII, 552.
[70] *Epp. Ign.* VI, 475; I, 80.

dad es, en último término, despreciar a Dios que nos lo ha puesto en nuestras manos. Se despilfarran no realidades pequeñas, sino perlas valiosas puestas por Dios en las criaturas. La estima de esta intervención divina, no el apego a las cosas, era el resorte que dirigía su conducta. Si servía a los hombres era porque «en servir a sus siervos pienso servir a mi Señor», y «en amar y servir a los que son veros siervos de mi Señor, al mismo Señor de todos se ama y se sirve» [71].

Se comprende ahora por qué el santo se afanaba tanto por emplear de modo tan ambicioso todos los valores humanos. Eran un valor auténtico. Encerraban riquezas imperecederas, divinas. Valía la pena esforzarse y cansarse en el aprovechamiento de semejante tesoro. Con esta proyección que lanza sobre las realidades terrestres, es obvio que «el alma deseosa de servir en todo a su Criador y Señor —como era El— *busque todos los buenos medios* a ella posibles» [72].

Interés en utilizar todos los medios, empeño en no desperdiciar ni una partícula, confianza en su valor, son actitudes típicamente ignacianas, que brotan espontáneamente de esta perspectiva. Su conducta personal, de constancia casi sobrehumana, indica la fuerza con que agarraba estos factores en sí deleznables. Si no estuvieran continuamente reflejándole al único valor, Dios, los hubiera soltado.

Anota el P. Gonçalves da Cámara: «Por ningún respeto humano, ni dificultad que se ofrecía, dejaba nunca N. P. de hacer lo que entendía poder resultar mayor servicio de Dios y bien del prójimo» [73].

El P. Ribadeneyra observó en S. Ignacio lo mismo: «Era magnánimo y longánimo, y en las cosas que emprendía incansable, y por ninguna dificultad ni contradicción que se ofreciese volvía atrás de lo que juzgaba que convenía para el servicio de Nuestro Señor» [74].

Deducciones ignacianas de esta irradiación divina

Necesitamos contemplar todavía otro efecto. La grandeza de Dios, a quien contemplaba el santo en el fondo de los objetos, contrarrestaba la acción deleznable de la debilidad humana. La miseria inherente a todo lo humano no empequeñecía su visión y usaba de las cosas con una largueza de miras y confianza propias de quien cree que maneja grandes valores.

Manda por medio de Polanco: «La fundación [de los colegios de Praga y Viena] sea la mayor y mejor que se pudiere» [75]. Durante una

---

[71] *Epp. Ign.* I, 313, 364.
[72] *Epp. Ign.* I, 170.
[73] *Fontes narr.* I, 689.
[74] MHSI, *Scripta de Sto. Ignatio,* I, 463.
[75] *Epp. Ign.* IX, 115.

crisis económica ordena —también por medio de su Secretario—: «No se falte en lo necesario. Dios proveerá el dinero» [76].

Guiado por el mismo espíritu indica que «debemos desear lo más sano y lo más seguro que sea posible» [77], y establece las normas de acción rebosantes de confianza y optimismo; preferir las obras mejores, las más universales y perpetuas [78].

La fuerza divina pone alas en su espíritu y le eleva confiado a realizar las empresas más sublimes. Ansía ejecutar todo «cuanto más presto fuere posible», y que «se use en el sanar la diligencia que usan los herejes para infectar los pueblos» [79].

Con esta persuasión del valor profundo impreso por Dios a las cosas y el sentido de responsabilidad que le espoleaba a aprovechar hasta el máximo las energías de la naturaleza, se combinaba en S. Ignacio un sano realismo y una exacta percepción de la debilidad intrínseca al hombre de por sí. Realista como siempre no se deja llevar por un entusiasmo impetuoso en el empleo de estos objetos, ni exige marchas forzadas, sino impone más bien un régimen de *moderación y discreción.*

También esta regla práctica está regulada por la más pura teología. Es el reconocimiento efectivo del dominio divino, el someterse a la limitación humana, querida por el Hacedor, dejando de violentar las fuerzas en un afán de desordenado amor propio o rebeldía larvada.

Dios ha medido la capacidad de resistencia de cada criatura. Forzar este límite es superponer el interés propio desordenado al interés divino. Otra cosa es el confiar en Dios, una vez que sin culpa propia se siente la impotencia, que es lo que notábamos antes. Realizar lo que ahora indicamos sería violentar positivamente la frontera divina.

Guiado por esta diáfana luz conjuga maravillosamente los dos elementos en el uso de los valores terrenos: efectividad y moderación, responsabilidad y paz.

Son sus normas, que repite sin cesar: «Discreción santa», «moderación» y todavía «reducirse a la mediocridad de la discrección», ayudar «sin ansiedad y sin fatigarse demasiado» [80]. En las mismas Constituciones con exquisita prudencia pone entre los medios que ayudarán «para el durar y mantenerse en su ser todo este cuerpo»; «la moderación». Y en general en las Constituciones gusta repetir las

---

[76] *Epp. Ign.* IX, 491. Es conocida su admirable fe en la Providencia en momentos de penuria económica de los colegios germánicos y romanos. *Fontes narr.* I, 536-538; II, *Scripta* I, 390, 404-405.

[77] *Epp. Ign.* II, 193.

[78] *Epp. Ign.* XII, 252; cf. IX, 84 y B 821.

[79] *Epp. Ign.* XII, 262.

[80] *Epp. Ign.* VIII, 546; IX, 175; I, 507.

fórmulas de la limitación humana: «cuanto es posible, «por la condición de nuestra frágil natura» [81], que reflejan el realismo en que basaba sus ordenaciones. En sus cartas se repiten parecidas máximas: «Use la moderación que conviene porque las cosas moderadas duran finalmente y no las demasiado violentas» [82]. Y aun en el cultivo de las virtudes quiere semejante discrección: «Guárdese de quererse humillar tanto que se dé lugar al espíritu de pusilanimidad». «En cuanto sea para mayor servicio divino, procurad de andar descansado y tener quien os ayude y alivie, porque más haréis conservándoos y enderezando a otros que si quisiérades mucho trabajar por vuestra persona, que no puede sufrir mucho trabajo» [83].

Se entiende mejor la posición de S. Ignacio proyectándola sobre el problema en que es más difícil adoptar una actitud desinteresada y objetiva: el de la salud, don otorgado por Dios para que lo administremos en función de sus planes misteriosos. No tenemos derecho a dilapidar lo que no es nuestro.

S. Ignacio, consciente con sus principios, no se cansa de repetir el valor de la salud, a pesar de sus himnos entusiastas al mérito de la enfermedad. El equilibrio ignaciano se impone siempre en todo. «Con el cuerpo sano podréis hacer mucho». «Siendo la mente sana in corpore sano, todo será más sano y más dispuesto para mayor servicio divino» [84]. Y en consecuencia recomienda vivamente el conservarla. «Parece muy conforme a razón que Vuestra merced tenga cuenta con su salud, no se fatigando más de lo que sufre su medida de fuerzas y sujeto, conservándola para mayor servicio divino». «Procure estar sano para mayor servicio divino», «atienda a conservarse sano, no fatigándose más de lo que suavemente puede sufrir, para durar más a la larga en la fatiga a gloria divina» [85].

Se tiene en cuenta la recta jerarquía de valores, uno de los principios que le hizo aprovechar mejor las energías contenidas en la naturaleza y utilizar rectamente todas las criaturas. S. Ignacio nunca se olvida de esta recta ordenación. Este principio aparece todavía más claro en la siguiente recomendación: «Al cuerpo tanto debemos querer y amar, cuanto obedece y ayuda al ánima, y ella, con la tal ayuda y obediencia, se dispone más al servicio y alabanza de Nuestro Criador y Señor» [86].

Sustituyamos «cuerpo» por cualquier criatura y tendremos el principio orientador ignaciano que le capacitó para ver claro en este en-

---

[81] *Constituciones*, nn. 822, 288, 291, etc.
[82] *Epp. Ign.* IX, 178.
[83] *Epp. Ign.* VI, 95, 110.
[84] *Epp. Ign.* I, 108; II, 237.
[85] *Epp. Ign.* XI, 191; VIII, 566; IX, 74.
[86] *Epp. Ign.* II, 235.

marañado problema y para establecer la justa gradación entre lo natural y sobrenatural, los dos mundos sobre los que gira la actividad humana.

S. Ignacio subió a Dios, encontrando en El la clave de su conducta. Bajó a las criaturas con este trascendental hallazgo, pero sin dejar de aplicar a cada objeto la luz de Dios, y controlar si ofrecía o no resistencia a la irradiación divina. Aquí tenía la señal de la autenticidad de los elementos encerrados en él. En tanto había genuino y real valor, en cuanto Dios se reflejaba en su superficie o reflejaba a Dios.

Y el santo, una vez que percibió la huella celestial en algún objeto, utilizaba este objeto con el interés y empeño de algo sumamente valioso.

Dios estaba en su origen, que había servido y seguía sirviéndose para su obra de aquella criatura, e iluminaba su estructura interna. Valía la pena empeñarse y esforzarse con confianza y optimismo en algo ligado tan íntimamente al valor por excelencia, al mismo Dios.

IGNACIO IPARRAGUIRRE, S. I.

San Ignacio legislador de la Compañía de Jesús

La obra legislativa de San Ignacio se encierra principalmente en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, cuya elaboración fué lenta, pues duró bastantes años. El primer germen de ellas es la *Fórmula* del Instituto. Como dice el P. Iparraguirre:

«La historia inmediata de la redacción de la *Fórmula* empieza propiamente en la primavera de 1539, cuando reunidos en Roma, en la casa de Frangipani, los primeros compañeros reclutados por el Fundador iniciaron las deliberaciones sobre la forma de vida que debían llevar adelante para precisar el carácter de la unión que se había ido formando de modo tan singular.

»Durante el día trabajaban en ministerios apostólicos, pedían de limosna lo que necesitaban para el sustento ordinario. Durante la noche hacían oración y tenían consultas.

»Las importantísimas conclusiones de esta asamblea se recogieron en dos documentos titulados *Deliberación* y *Conclusiones de los siete compañeros*» [1].

En la 2.ª edición de su *San Ignacio de Loyola* expuso el P. Casanovas con todo pormenor el documento de esta *Deliberación* y *Conclusiones* [2]. Terminada felizmente esta labor se determinó que el Santo trazara un resumen de las resoluciones tomadas, y en efecto, en pocos días Ignacio redactó el texto de la *Fórmula* o compendio del Instituto, reduciendo los elementos esenciales a cinco puntos. La aprobación pontificia de esta *Fórmula* fué empresa harto laboriosa, por la fuerte oposición que encontró al principio entre algunos cardenales a quienes consultó Paulo III [3], hasta que por fin el 27 de septiembre de 1540 el Papa expidió la bula *Regimini militantis Eccle-*

---

[1] I. Iparraguirre-C. de Dalmases, S. I., *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, ed. manual. B. A. C. (Madrid, 1952) p. 349.

[2] I. Casanovas, S. I.,*San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús*. Vers. de la 2.ª ed. catalana, por M. Quera, S. I. (Barcelona, 1944) pp. 252-265.

[3] Ibid., pp. 265-271.

siae, que aprobaba la constitución canónica de la Compañía de Jesús. La bula era la *Fórmula* ligeramente retocada o cambiada [4].

A la sazón eran 10 los miembros de la Compañía, pero en Roma sólo estaban tres: Ignacio, Coduri y Salmerón. Broët desde 1539 estaba en Siena. Javier y Simón Rodríguez habían ido a Portugal, de donde luego salió Javier para las Indias. Fabro y Laínez en 1539 fueron enviados a Parma; de allí el 16 de julio de 1540 Laínez pasó a Plasencia y permaneció en ella hasta el 28 de diciembre. Fabro el 25 de octubre de este año acompañó al Dr. Ortiz a Alemania, a los coloquios de Worms, Espira, etc. Jayo estaba en Brescia y Bobadilla en Bisignano de Calabria. Ignacio, que era considerado justamente como la cabeza de todos, y de hecho gobernaba la corporación, con el fin de ajustarse a la bula de aprobación y a los documentos firmados por sus compañeros, llamó a éstos a Roma para proceder a la aprobación de las primeras Constituciones y a la elección de Prepósito general. Fueron, en efecto, a Roma Laínez, Broët y Jayo. A mitad de cuaresma de 1541 estaban allí Ignacio, Laínez, Salmerón, Broët, Jayo y Coduri. Quisieron esperar para la elección de General a Bobadilla que llegase de Bisignano, pero a la hora de partir éste le llegó orden de su Santidad de que se detuviese más en aquella ciudad, por lo cual se vieron forzados a prescindir de Bobadilla [5]. El 4 de marzo se reunieron dichos seis compañeros y señalaron a dos, Ignacio y Coduri, para que deliberaran acerca de las Constituciones y luego diesen cuenta del trabajo a los demás. En efecto, el 10 comenzaban su labor, que fué aprobada por sus compañeros [6]. Pasada la mitad de la cuaresma, el mes de abril, volvieron a reunirse los seis para proceder a la elección de Prepósito general. El mismo Ignacio escribió el documento referente a la elección [7]. El 19 de abril tenía lugar la aceptación del generalato por Ignacio y el 22 la profesión solemne de todos en la Basílica de San Pablo extra muros [8]. La aprobación por los compañeros de las Constituciones elaboradas por Ignacio y Coduri debió de ser a últimos de marzo o primeros de abril, antes de las deliberaciones para la elección de General [9]. Notemos que no fué contrario a la fórmula de aprobación por Paulo III el deliberar sobre las Constituciones antes de la elección del General, pues aunque es verdad que en ella el Papa autorizaba al General, con el consejo de sus compañeros, para formar Constituciones, también es cierto que al final de la bula se otorgaba esta

---

[4] MI = *Monumenta Ignatiana,* ser. 3.ª, t. 1, pp. 24-32.
[5] Cf. Ibid., pp. LII-LIV.
[6] Ibid., pp. LXII-LXVIII, 34-48.
[7] MI *Fontes narr.,* t. 1, v. 1, pp. 15-22.
[8] Ibid., p. 38 *.
[9] MI ser. 3.ª, t. 1, p. LXIV.

misma facultad a los miembros de la Compañía, sin mencionar al General [10]. Antes de separarse los compañeros de Ignacio quisieron firmar un documento el 14 de mayo, por el cual dejaban al juicio y voto de la mayoría de los que permanecieran en Italia el determinar acerca de las Constituciones [11].

Con todo no hay que llamarse a engaño. Lo que habían aprobado ahora los compañeros no llegaba a ser ni siquiera un plan de futuras Constituciones. Son diversas determinaciones relativas a la pobreza que han de practicar los profesos, al vestido, a la enseñanza de la doctrina cristiana, al prelado, a la misa y otras particularidades. También debió de ser de este tiempo otra Constitución, o mejor diríamos base de futuras Constituciones, que se intitula «Fundación de colegios», de la cual se conservan principalmente tres ejemplares, el segundo con enmiendas de letra de mano de Ignacio y revela en su contenido su estilo; por aparecer en el tercero la letra de Polanco, se ve que es bastante posterior a los otros. De este documento se encuentran copias fragmentarias en diversos archivos, una de ellas en el Archivo del «Palau» de Barcelona [12], lo que demuestra que en parte fué enviado para la fundación de diversos colegios. Lo raro es que si bien el primer documento, que Ignacio llamó Constituciones de 1541, lleva la firma de los seis compañeros que estaban en Roma, en cambio el segundo de la fundación de los colegios va sólo firmado por Coduri, y ningún ejemplar está escrito de mano de él [13]. Este documento es de capital importancia, pues, por encargo sin duda de Ignacio, Polanco lo retocó más tarde y acomodó a la cuarta parte de nuestras Constituciones, valiéndose del segundo ejemplar del Santo. Además de los textos castellanos y de uno latino, existe una versión italiana antigua del segundo texto, bastante fiel, fuera de algunos aditamentos de Ignacio, que omite [14]. Se conserva también una traducción italiana de ciertas partes de las Constituciones de 1541 y de otras del documento de fundación de colegios [15]. No pudo ayudar Coduri a Ignacio en la composición de otros documentos que cimentasen las futuras Constituciones, pues falleció el 29 de agosto de 1541 [16].

---

[10] Ibid., p. LXV-LXVI y 31.
[11] Ibid., p. 69.
[12] Cf. José M.ª March, S. I.: RazFe 63 (1922) 285-288.
[13] MI ser. 3.ª, t. 1, pp. 33-65. Los editores de estos tomos publican el texto de los primeros ejemplares y las variaciones del tercero, que son todas de mano de Polanco. Son los documentos 10 y 10 bis. En la segunda parte del documento 9 se alude al 10, lo cual hace ver que ambos debieron ser del mismo tiempo.
[14] Ibid., pp. LXVIII-LXXVI.
[15] Ibid., pp. LXXVI-LXXVII, 65-67.
[16] MI *Fontes narr.*, t. 1, v. 1, p. 39, nota 30.

Dos meses antes de esta fecha tenía lugar un hecho que conviene registrar. Con fecha 24 de junio de 1541 publicaba Paulo III la segunda bula para la Compañía, por la cual se concedía *in perpetuum* al Prepósito general de la nueva religión la iglesia y los bienes de Santa María della Strada [17]. Hacía tiempo que Ignacio iba tras de una iglesia para la orden naciente, y le pareció muy a propósito para sus fines ésta de la Strada. Desde 1539 vivía con los Padres de Roma un sacerdote, Pedro Codacio (o Codazzo), diligentísimo en proveer de lo necesario a la Compañía, y fué el primer jesuíta italiano que entró en ella. Por intermedio de Codacio obtuvo Ignacio la parroquia de Santa María, si bien el 5 de abril de 1549 la cura de almas inherente a la parroquia con los réditos de la sacristía fué trasladado todo a la iglesia de S. Marcos, por concesión del Papa [18]. Paulo III, pues, el 18 de noviembre de 1540, según se lee en la misma bula, concedió este beneficio a Codacio; desde entonces se consideró de hecho la iglesia como perteneciente a la Compañía, a quien se la otorga el Papa en la bula, a petición de Codacio, expresando que los frutos y réditos de la iglesia sean aplicados a la sacristía como propietaria. La Compañía no entró en posesión de este templo hasta el 15 de mayo de 1542 [19]. En la expectativa de esta concesión, Ignacio y los suyos se habían trasladado el 1 de febrero de 1541 de la casa de los Frangipani a la de los Astalli, situada enfrente de la iglesia [20].

Mientras Ignacio y sus ocmpañeros se ocupaban del asunto de la adquisición de la iglesia de la Strada, deliberaban también acerca de aquellos documentos que podrían ser base de las futuras Constituciones, y buena parte de ellos giraban sobre la pobreza que se había de practicar en la Compañía. Según la primera bula de Paulo III, de 27 de septiembre de 1540, en la que está la *Fórmula* de la nueva orden religiosa, sus miembros, por el voto de pobreza, declaraban que ni en privado ni en común (fuera de los colegios) podían adquirir bienes estables, ni derecho civil alguno a réditos para la sustentación o para los usos ordinarios de la vida, sino que habían de contentarse con el uso de las cosas ofrecidas para adquirir lo necesario [21]. Los miembros de la Compañía, pues, debían hacer el voto de pobreza de aquellas órdenes mendicantes a

---

[17] MI ser. 3.ª, t. 1, pp. 69-77.

[18] DELPLACE, S. J., *Synopsis actorum S. Sedis in causa Societatis Iesu*, pp. 9-10 (Florentiae, 1887). Antes de esta fecha, 5 Padres reunidos en Roma con Codacio habían determinado impetrar esto del Papa (MI ser., 3.ª, t. 1, p. 193, nota 19).

[19] MI ser. 4.ª, ed. 1.ª, t. 2, pp. 10-11.

[20] TACCHI VENTURI, S. I., *Le case abitate in Roma da S. Ignazio di Loiola*, pp. 28-29 (Roma, 1899).

[21] MI ser. 3.ª, t. 1, p. 29, n. 6.

las cuales estaba prohibida la propiedad de los bienes inmuebles y hasta de los réditos *aun en común*. Los colegios y universidades ciertamente podían poseer réditos, censos o posesiones, que se habían de aplicar a la sustentación y uso de los estudiantes, conservando el Prepósito y la Compañía la dirección y superintendencia de dichos colegios y estudiantes, de suerte que esos bienes se aplicasen a los estudiantes y no a lo usos de la Compañía.

Con todo, entre los autores que trataban de las Ordenes mendicantes era muy usual la distinción entre réditos con derecho civil para exigirlos y réditos sin este derecho civil; y era sentencia común de entonces que los mendicantes podían recibir legados y réditos para un uso cualquiera, con tal que los adquirieran sin derecho civil para exigirlos, y aun con este derecho civil si era para pocos años, p. e. diez, o para el culto divino, como el vino para las misas o la harina para hacer hostias, etc. [22]. Esto supuesto, no es de maravillar que en sus deliberaciones trataran los fundadores de la Compañía de si sería bien tener renta o no, y para qué cosas, aunque ya añadían: «Los profesos *presentes* no pueden haber nada, ni en propio ni en común en renta» [23]. Pero luego idearon un nuevo sujeto de derecho distinto de la Compañía profesa, a saber: «la sacristía de la casa de Jesú» [24], o bien la «casa» sencillamente [25], a las cuales competían no sólo renta, sino derecho civil a la misma, aun en cosas que no pertenecían al culto divino, sino a las necesidades de los futuros profesos: «adornamiento de la casa, botica, librería, fuego y ajuar della, como en un hospital bien ordenado sería haber todo lo necesario en él para los viandantes» [26]; bien entendido, añadían, que «en cuanto para nuestro comer, vestir y calçar "cotidiano" no queremos tener renta, ny possessiones algunas» [27]. No es que en las órdenes mendicantes no existiese también esta persona moral de la iglesia que tenía derecho civil a rentas, mas era de ley ordinaria sólo para lo necesario al culto divino. Pero aquí vemos otro sujeto moral que no es la iglesia, sino la casa, y no precisamente para lo necesario al culto divino, sino también para otras necesidades, excluída la sustentación; y esta sacristía o esta casa son consideradas como algo diferente de la Compañía, de suerte que aun cuando los futuros profesos se ayuden de las rentas de la sacristía o de la casa para sus necesidades, la Compañía no tenga ningún derecho civil a dichas

---

[22] MI ser. 3.ª, t. 1, p. 35, nota 3.
[23] Ibid., p. 35.
[24] Ibid., p. 36.
[25] Ibid., p. 61-65.
[26] Ibid., p. 62.
[27] Ibid., p. 63.

rentas, de forma que «si el perlado tomare en toda su vida asta un escudo o su valor, per se vel per alium de la sacristía, y apropiare a sí mismo o a la Compañía, sea reputado por hurto...» [28].

Notemos que esta reglamentación se estableció no para los fundadores, que deseaban imitar la pobreza de Cristo, sino para los futuros profesos. Pero pocos años estuvo en pie. Se conserva un autógrafo del mismo Ignacio en el que consta cómo, siguiendo el método de las elecciones del libro de los Ejercicios, comenzó a ponderar delante de Dios los cómodos e incómodos de tener o no tener renta alguna [29]. Esta deliberación debió de acaecer a principios de 1544, pues parece que el autógrafo es de principios de febrero de este año, o un poco antes [30]. Y en efecto, por las efemérides de S. Ignacio publicadas en este tomo [31], se deduce que a partir del 8 de febrero de este año estuvo Ignacio deliberando cuarenta días acerca de la pobreza de las iglesias directamente, y como de rechazo de la pobreza de la Compañía, o mejor de sus miembros. Ya el P. Cámara, en la autobiografía, dejó escrito casi al final: «In particolar mi disse in le determinationi, delle quali stette 40 dì dicendo ogni dì messa, et ogni dì con molte lagrime, et la cosa era se la chiesa haverebbe alcuna entrata, et se la Compagnia si potrebbe aiutare di quella» [32]. Por las efemérides se saca que Ignacio determinó hacer que sus compañeros, los cuales habían firmado que los templos de la Compañía pudiesen tener renta, se resolviesen a rechazar dicha renta [33]. Y realmente lo consiguió, pues así ha quedado en las Constituciones definitivas: «En las casas o iglesias que la Compañía acceptará para ayudar a las ánimas, no se pueda tener renta ninguna, ni aun para la sacristía o fábrica, ni para otra cosa alguna en manera que la Compañía tenga alguna disposición della» [34]. Y así había sido establecido en 1550 en la bula de Julio III *Exposcit debitum* de 21 de julio: «sic voveant singuli et universi perpetuam Paupertatem, ut non solum privatim, sed neque etiam communiter possint Professi, vel ulla eorum domus aut ecclesia, ad aliquos proventus, redditus, possessiones, sed nec ad ulla bona stabilia (praeter ea quae opportuna erunt ad usum proprium et habitationem) retinenda, ius aliquod civile acquirere rebus sibi ex caritate donatis ad necessarium vitae usum contenti» [35].

---

[28] Ibid., p. 40.
[29] Ibid., pp. 78-81.
[30] Ibid., p. XCIII.
[31] Ibid., pp. 86-158.
[32] MI *Fontes narr.*, t. 1, v. 1, p. 506.
[33] MI ser. 3.ª, t. 1, p. 105. Cf. p. CXVIII.
[34] MI ser. 3.ª, t. 2, pp. 529-531.
[35] MI ser. 3.ª, t. 1, p. 379.

Será bueno advertir que los anteriores estatutos provisionales sobre la pobreza apenas tuvieron nunca aplicación. Pues los profesos que sucedieron a los primeros compañeros de Ignacio fueron el P. Antonio Araoz, profeso del año 1542, S. Francisco de Borja, que lo fué en 1548, y otros cinco que hicieron la profesión el año siguiente: los PP. Miona, Polanco y Pedro Canisio en Roma, y Mirón y Oviedo en Gandía. Pero ya dijimos que en 1544 Ignacio determinó rechazar las rentas, y al fin vino a ser esto declarado en 1550, en la bula mencionada de Julio III [36].

Notemos que con la parroquia de Sta. María della Strada se habían unido otras tres: la de S. Andrea de la Fratta, la de S. Nicola y la de los SS. Vincenzo e Anastasio. Una vez determinado Ignacio a observar la pobreza estrictamente, consultó con varios Padres, entre ellos los PP. Jacobo Lhoost, Antonio Vinck y su secretario, el P. Juan Polanco, si sería más conveniente transferir los parroquianos y las rentas de Santa María della Strada (unida a las dichas) a la de S. Marcos, «reteniendo la casa y la yglesia y quedando abierta la puerta para los parroquianos quando quisiesen, fuesen administrados los sacramentos y sepultura, etc.». Estas deliberaciones debieron comenzar a fines de 1547 y prolongarse en 1548. Se decidió convenir el traslado y se alcanzó por el Motu proprio de Paulo III *Dudum postquam*, de 5 de abril de 1549. En S. Marcos se levantaron cuatro altares correspondientes a las 4 parroquias suprimidas, y el Cardenal Pisani, Patrono de la iglesia de S. Marcos, recibió en 1552 los cuatro altares, que permanecieron hasta el siglo XVII [37].

No carece de importancia el rescripto que, por medio del Cardenal Guidiccioni, alcanzó Ignacio de Paulo III en 1542, por el cual recibía la facultad de poder enviar a sus súbditos a misiones entre los fieles [38]. Parece natural que entre 1540 y 1544 varios de los compañeros del Fundador deliberasen sobre la conveniencia de pedir al Papa que derogase la restricción impuesta a la Compañía de no exceder el número de 60 de sus miembros, aunque esto no conste en algún documento. A no ser que digamos que la cosa era tan clara que la dejaron en manos del mismo General. Por lo menos consta que los primeros Padres, en vista de las muchas peticiones de estudiantes de París y otras universidades, que deseaban entrar en la Compañía, se decidieron a pedir a Paulo III que suprimiese la establecida limitación de los 60 profesos. Así lo expresa la bula de

---

[36] Ibid., p. 36, nota.

[37] JOSEPH WICKI, S. I., *Pfarrseelsorge und Armut der Proffesshäuser. Ein Motu proprio Pauls III aus der vorgeschichte des Römischen Gesù* (1549): AHSI 11 (1942) 69-82.

[38] MI ser. 4.ª, ed. 1.ª t. 1, p. 550.

confirmación de la Compañía, que expidió dicho Papa el 14 de marzo de 1544, suprimiendo dicho tope [39]. De esta gracia recibida da cuenta Polanco en su *Chronicon* del año 1543 [40]. Fué comunicada la noticia por una circular del secretario de Ignacio a los miembros de la Compañía, escrita poco después de publicada la bula: «S. S. ha ampliado el número de la Compañya nuestra esta semana, que, donde antes en la concesión de la bulla era restringido el número de 60, aora es indeterminado» [41]. Y no sólo concedió este favor el Sumo Pontífice, sino también otro inestimable de formar las Constituciones de la Compañía que se creyesen convenientes, y de cambiar o alterar las ya establecidas o crear otras nuevas, y de suerte que por lo mismo quedaban aprobadas de la Sede Apostólica, y esto *de speciali gratia* [42].

Cuando Ignacio y Polanco, por los años 1547 y 1548, deliberaron sobre ciertos puntos que convendría introducir en las Constituciones, en la serie tercera de dudas o preguntas dice Polanco: «concede su santidad a la Compañía diversas gracias en un breve, es a saber, de predicar donde quiera, confessar donde quiera, y absolver a reservatis, comutar votos, ministrar los sacramentos, dezir officio nuevo, celebrar antes del día y después del mediodía, anteponer y posponer officio» [43]. Aquí se refiere Polanco al breve de Paulo III *Cum inter cunctas* de 3 de junio de 1545, que se pidió al Papa con el fin de que constaran en documento escrito muchas gracias concedidas, ora unas, ora otras de viva voz [44]. En el lugar citado añade Polanco: «Sin las quales gratias vive vocis oraculo se concede leer libros heréticos, y indulgentias a quien se confessare con uno de los de la Compañía». Sin descender a tantos pormenores, menciona también Polanco en su *Chronicon* estos favores del Papa [45]. En la nueva edición de las Constituciones aparece la publicación auténtica de

---

[39] MI ser. 3.ª, t. 1, pp. CCXII-CCXIII. 81-86.

[40] MP = *Monumenta Polanci*, t. 1, n. 49, p. 110. Nótese que la bula lleva el año 1543, porque según la manera de fechar las bulas de entonces, el año 1544 no comenzaba hasta el día de la Encarnación del Señor, el 25 de marzo. Por tanto, el 14 de marzo, según este cómputo, era aún de 1543.

[41] MI ser. 1.ª, t. 1, p. 251.

[42] MI ser. 3.ª, t. 1, pp. 84-85, n. 5.

[43] Ibid., p. 316. Lo del recitar el oficio nuevo se refiere al breviario compuesto por el cardenal Francisco de Quiñones con la autoridad de Clemente VII. Cf. FERRERES, *El Breviario y las nuevas rúbricas*, t. 1, sec. 1, c. 2, p. 23, y la edición crítica hecha en Londres por I. WICKHAM LEGG, 1908. Esta facultad de usar el nuevo breviario era también comunicada al General en el rescripto de Paulo III de 1542, y le otorgaba también el poder comunicar esta concesión a otros de la Compañía.

[44] Ibid., pp. 167- 169.

[45] MP t. 1, p. 149.

dicho breve, sin las interpolaciones que se introdujeron en varias ediciones [46].

El año siguiente hizo Paulo III a la Compañía otra concesión que es de capital importancia en su Instituto. Cedamos aquí la palabra a Polanco, traduciendo del latín sus palabras en el *Chronicon* del año 1546:

«Porque la razón de nuestro Instituto exige para que uno sea admitido a la profesión una formación más sólida de aquella a que pueden muchos llegar, quienes por su piedad, prudencia y aun doctrina tendrían aceptación entre los prójimos en la administración de los sacramentos, y pueden ser útiles a la república cristiana explicando el catecismo y aun gobernando los colegios y en otras cosas de la Compañía, se han obtenido Letras Apostólicas en forma de breve, a fin de que dichos sacerdotes, que se llamarán coadjutores, puedan ser admitidos, y a veinte de ellos se les puedan comunicar todas las armas espirituales de la Compañía» [47].

Efectivamente, el 5 de junio de 1546 concedió Paulo III en forma de breve a la Compañía la facultad de poder admitir sacerdotes coadjutores en ministerios espirituales, y legos para que ejerzan los oficios en cosas temporales o domésticas, los cuales tendrán que emitir los votos de pobreza, castidad y obediencia, aunque no la profesión solemne, y disfrutarán también de las facultades y gracias de que participan los profesos en la Compañía, si bien esto se limitaba en el breve a sólo 20 coadjutores [48]. Fué el cardenal Crescencio, muy afecto a la Compañía, quien se encargó de conseguir este breve de Su Santidad. Como dato curioso de cómo los primeros compañeros de Ignacio comenzaron a sentir la necesidad de tener coadjutores temporales, citemos el hecho de que cuando en 1538 se presentó Araoz en la casa Frangipani a visitar a Ignacio actuaba entonces de portero Javier. Más aún; según el testimonio de Simón Rodríguez, en aquella carestía que hubo en Roma a principios de 1539, los compañeros, después de andar toda la mañana socorriendo a los prójimos, al volver a casa se encontraban con que, estando todos ausentes, nadie había preparado la comida [49].

El último documento de Paulo III a favor de la Compañía es la bula *Licet debitum*, de 18 de octubre de 1549 [50]. Poco después, el 10 de noviembre, fallecía dicho Papa tan benemérito de la nueva religión. ¿Qué se concede en esta bula? Digamos en primer lugar

---

[46] MI ser. 3.ª, t. 1, p. CCXV.
[47] MP t. 1, pp. 169-170.
[48] MI ser. 3.ª, t. 1, pp. 170-173. En este breve se decía que la profesión solemne se había de hacer en Roma.
[49] MI *Fontes narr.*, t. 1, v. 1, p. 613; *Monumenta Rodericii*, p. 499.
[50] MI ser. 3.ª, t. 1, pp. 357-371.

que se suprimía la limitación de ser sólo 20 el número de coadjutores que se podían admitir. Además se otorgaban a la Compañía las facultades llamadas *mare magnum* de que gozaban las Ordenes mendicantes. Quiso Ignacio pedir estas gracias a la Santa Sede valiéndose de la influencia de que disfrutaba S. Francisco de Borja. De hecho, según testimonio de Polanco, quienes trabajaron en la Curia romana para la obtención de estos privilegios fueron el cardenal Sfondrati y el obispo Tomás Lilio o Giglio [51]. En la nueva edición de las Constituciones se da un buen resumen de todos estos privilegios y se muestra cómo varios de ellos habían sido concedidos a las Ordenes mendicantes [52]. Y conviene advertir lo peculiar de que los sujetos a quienes se comunican dichos privilegios directamente, cuando se trata de las Ordenes mendicantes, son el General y los Provinciales y sus Vicarios, y a veces, en ciertos privilegios, los Profesos; pero en la Compañía estas facultades se conceden al Prepósito general, para que los use por sí o por otros. En donde se ve la dependencia de todos los miembros respecto de la cabeza, aun en el uso de las facultades. También es de notar la facultad concedida en esta bula al General de poder enviar a los súbditos a Misiones aun de infieles [53].

No hay duda que, en el preparar las Constituciones, la principal labor incumbió a Ignacio, y así lo entendieron sus compañeros, no sólo al asignarle como auxiliar a Coduri, sino mucho más cuando a la muerte de éste le dejaron todo este afán. Y no podía ser de otra manera. En agosto de 1541 moría Coduri. En su lugar era enviado Broët con Salmerón a Inglaterra por el otoño de este año. Después de su profesión, Jayo había de partir para Favencia, y luego a fin de año para Alemania, y desde Ratisbona, el 18 de abril de 1542, enviaba su aprobación a todo lo concerniente a Constituciones que determinaran Ignacio y sus hermanos que moraban en Italia [54]. Laínez, ocupado en Venecia los años 1542 a 1545, tenía que marchar luego por orden del Papa con Salmerón a Trento y después a Bolonia. En Italia, durante los años 1547 y 1548, seguía su labor infatigable en Florencia, Perusa, Siena, Padua y Venecia y otras ciudades. Y lo mismo se podría decir de Salmerón, Jayo, Broët y Bobadilla. En medio de tantas ocupaciones no era fácil que las dejaran para acudir a Roma a examinar las Constituciones que fuera redactando solo Ignacio en Roma, quien por su parte había de alternar la creación de las mismas con el gobierno de la Compañía. Pero Ignacio no quería tampoco abusar de su confianza, y así a fi-

---

[51] MP t. 1, pp. 314-315. 361.
[52] MI ser. 3.ª, t. 1, pp. CCXIX-CCXXII. 356.
[53] Ibid., n. 2, p. 358.
[54] Ibid., p. 77.

nes de 1547 debió hacer redactar cuatro puntos cuya aprobación deseaba de cada uno de los primeros compañeros que entonces andaban por Italia. Helos aquí:

1.° Que las Constituciones no obligaban a pecado alguno hasta ser acabadas y aprobadas. 2.° Que tiene por bueno lo que se ha impetrado y se impetre de Su Santidad para el Prepósito general, y aprueba las Constituciones hechas o que hiciere, juzgando que atenderá al mayor servicio y gloria de Dios. 3.° Que de los que siguen al presente la Compañía, aunque tengan algún impedimento para entrar, pueden ser recibidos si ninguno de los profesos fuese de contrario parecer. 4.° Que los diez sujetos siguientes que se nombran pueden ser recibidos a la profesión sin más pruebas ni estudios.

De la contestación a esta carta, a principios de 1548, con la firma o aprobación de los cuatro compañeros Laínez, Salmerón, Broët y Jayo, se conservan dos ejemplares, a saber: en español [55] y en italiano [56]. Nótese que Fabro había fallecido el 1.° de agosto de 1546, Simón Rodríguez estaba en Portugal y Javier en la India. El documento italiano está escrito por mano de Broët.

A dos clases se pueden reducir todos los documentos que se conservan sobre la composición de las Constituciones, unos escritos por mano de Ignacio y otros por un ayudante secretario. Del primer género son las efemérides y la deliberación sobre la pobreza, todo obra del Santo. Del segundo género son todos los demás, escritos en gran parte por Polanco después de marzo de 1547, si bien llevan bastantes correcciones hechas por mano de Ignacio. Pero también esta segunda parte es del mismo, quien con todo se ayudaba bastante de su secretario y también de otros a quienes consultaba, pero al fin la decisión y última mano era suya, aunque el redactado fuese de nuevo retocado en su forma gramatical por Polanco.

Consta positivamente que el 11 de mayo de 1544, domingo, determinó Ignacio antes de misa «andar por Constituçiones» [57]. ¿Qué Constituciones compuso entonces? El santo Fundador pensaba mucho las cosas con Dios, como se deduce de las efemérides que él escribió, y se extienden, en lo que se conserva, desde febrero de 1544 hasta el mismo mes de 1545 [58]. También resalta esto de sus declaraciones al P. Cámara al final de la autobiografía [59]. A la verdad, escritos de mano de Ignacio se conservan pocos, sin duda porque después rasgaba muchos de ellos, como se hace con los borra-

---

[55] Ibid., pp. 244-247. Broët y Jayo dan su aprobación en italiano.
[56] *Epistolae PP. Paschasii Broëti,* etc., pp. 42-43. Salmerón da su aprobación en castellano.
[57] MI ser. 3.ª, t. 1, p. 137.
[58] Ibid., pp. 86-158.
[59] MI *Fontes narrativi,* t. 1, r 1, nn. 100-101, pp. 504-507.

dores. Más bien la elaboración de las Constituciones fué un trabajo lento, después de una serie de documentos que redactó relacionados con las mismas [60]. En 1545 comenzó a actuar de secretario de Ignacio Bartolomé Ferrão, portugués, quien por lo menos en parte contribuyó a la redacción de algún documento de éstos [61]. Pero el brazo derecho del santo Fundador fué Juan Alfonso de Polanco, quien hizo sus primeros votos el 15 de agosto de 1541, comenzó a hacer de secretario en marzo de 1547 e hizo su profesión con el P. Miona el 25 de marzo de 1549 [62]. Antes de este tiempo, Ignacio había ya compuesto hacia 1545 las Constituciones acerca de las Misiones, aunque el documento está descrito de mano de otro amanuense [63], y también la Constitución *Contra ambitum,* copiada por mano de Ferrão, o sea contra la ambición de dignidades eclesiásticas [64]. Sobre ésta hay que notar que no se expresa aún en ella el voto de no codiciar estas dignidades, y en cambio establece algo que no pasó más tarde a las Constituciones definitivas, como es que si uno, constreñido por el Papa, acepta estas dignidades no pueda «tomar más fructos de los que la Compañía le ordenare, distribuyendo lo que le restare en pobres y en otras obras pías» [65].

En 1554, con ocasión de ser nombrado por el Papa, Juan Núñez Barreto, patriarca de Etiopía, reunió Ignacio en Roma a Laínez y otros graves profesores, que firmaron una Constitución que declaraba ser lícito hacer voto simple de que si alguien de la Compañía es elegido para una prelación oirá el consejo del General de la Compañía de Jesús o de su Comisario y practicará lo que le aconsejare, si el prelado juzga mejor aquello que se le aconseja; aunque no parece ser lícito hacer voto de obediencia al dicho General, para que éste sea superior del obispo. Y añadieron que era lícito y conveniente hacer Constitución de esto, con tal que se explicase de suerte que nadie pudiera ofenderse [66]. Y, efectivamente, pasó a las Constituciones, parte décima, n.° 6, letra A [67].

También son anteriores al secretariado de Polanco las Constituciones que redactó Ignacio en 1546 para estudiantes de la Compa-

---

[60] No puede negarse que algunos documentos previos a las Constituciones se han perdido. Cf. MI ser 3.ª, t. 2, p. CLXXI.

[61] Véase p. e. la información de los colegios de Padua para enviar al emperador Carlos V: MI ser. 3.ª, t. 1, pp. 241-244. Con todo, tal como se conserva, no parece que la letra sea de Ferrão. Cf. pp. CLVII-CLX. Por lo que se refiere a las primeras Constituciones de los Colegios de 1541 cf. MI ser. 3.ª, t. 4, *Regulae Societatis Iesu (1540-1556),* Mon. 3.

[62] MI ser. 1.ª, t. 1, p. 519, nota 2; MP t. 1, p. 361.

[63] MI ser. 3.ª, t. 1, pp. 159-164.

[64] Ibid., pp. 164-166.

[65] Ibid., p. 165.

[66] Ibid., pp. 404-408.

[67] MI ser. 3.ª, t. 2, p. 719.

ñía, destinadas al colegio de Padua, y realmente se hallan en italiano entre las constituciones de este colegio [68]. Algunas de ellas pasaron más tarde a las Reglas de los colegios [69]. Igualmente es de 1546 un documento escrito por mano de Ferrão, que envió el Fundador desde Roma a diversas partes, estableciendo ciertos impedimentos para entrar en la Compañía, que debían tenerse presentes al admitir los sujetos [70]. Este mismo año marcó para la Compañía algunos ministerios vitandos, entre los cuales está el de ser «confessores de monesterios algunos de religiosas o de otras recogidas, si no fuese alguna vez de pasada o por reformatión general dellas» [71].

Con esto se relaciona el asunto de aquellas mujeres que quisieron ponerse bajo la obediencia de Ignacio. Su gran bienhechora de Barcelona, Isabel Roser, quedó viuda y se dirigió a Roma, en donde estaba ya en 1543 [72]. Confesó años después que fué a Roma «per la devotion 'che haveva a messer Ignatio, et messer Ignatio non l'ha fatta venire a Roma» [73]. En 1545 impetró del Papa la facultad de que ella, su criada y otra mujer pudiesen estar sujetas a la obediencia de Ignacio, a pesar de que a éste le parecía no convenía. Añade Polanco en su Crónica que fué providencia de Dios que acaeciese esto a los principios, para que se viese no convenía a la Compañía esta ocupación [74]. Poco duró este estado de cosas. El 1 de octubre del año siguiente, 1546, le enviaba Ignacio a Roser una carta en la cual le decía que había tratado con el Papa, hacía medio año, de que le eximiese de esta obediencia que no convenía a la Compañía [75]. Luego dirigió al Sumo Pontífice una súplica pidiendo eximiera a la Compañía del cuidado de monjas y otra clase de mujeres puestas bajo obediencia, y así se lo concedió Paulo III en un estatuto del 20 de mayo de 1547 [76]. Y para cerrar aún más la puerta, consiguió que en 1549 Paulo III en la bula *Licet debitum* declarase que la Compañía no sea obligada a recibir cargos de monjas o de cualesquiera otras mujeres religiosas, aunque las tales impetren bulas apostólicas, si en las tales bulas no se hiciese expresa mención de la Compañía [77].

---

[68] MI ser. 3.ª, t. 1, pp. 174-178. CXXVII-CXXXIII; MI ser. 3.ª, t. 4, Mon. 33, pp. 135-136; *Epistolae Mixtae*, t. 1, pp. 587-593.
[69] *Monumenta Paedagogica*, pp. 55-78.
[70] MI ser. 3.ª, t. 1, pp. 178-180.
[71] Ibid., p. 180-181.
[72] *Epistolae Mixtae*, t. 1, p. 150; MI ser. 4.ª, ed. 1.ª, t. 1, p. 654.
[73] MI ser. 4.ª, ed. 1.ª, t. 1, p. 653.
[74] MP t. 1, p. 148; MI ser. 4.ª, ed. 1.ª, t. 1, pp. 645-647.
[75] MI ser. 1.ª, t. 1, pp. 424-425.
[76] MI ser. 3.ª, t. 1, pp. 181-185; cf. ser. 4.ª, ed. 1.ª, t. 1, pp. 647-656.
[77] Cf. RIVADENEIRA, *Vida*, l. 3, c. 14.

Ferrão, secretario de Ignacio, falleció el 20 de octubre de 1548 [78] No consta si en este mismo año o antes escribió de su mano los estatutos que compuso el Santo Fundador para los escolares de Bolonia. Cierto el documento italiano que se conserva lleva añadiduras de Ignacio y del secretario sucesor de Ferrão, que fué Polanco. En este estatuto se preceptúa al principio que los escolares renueven sus votos cuatro veces al año [79]. Se nota cierta correspondencia entre estas ordenaciones y las Reglas de los Colegios y las Constituciones de los colegios [80].

En sus Efemérides, dice el P. Nadal que en 1547 Polanco actuó de secretario de la Compañía y al mismo tiempo Ignacio comenzó a componer seriamente las Constituciones [81]. En octubre de este año escribía Polanco a Araoz que esta obra le costaba al Santo mucho tiempo y trabajo [82]. La primera labor, sin duda, era la de ordenar las Constituciones ya hechas, algunas de las cuales las tenía Ignacio, como diríamos ahora, en borrador, y dar a todo una forma más acomodada. La mano de Polanco se deja ver ya en los documentos 28-28ter, publicados por los PP. de MHSI al editar las Constituciones, en los que aparecen una serie de determinaciones sin duda preparadas por Ignacio antes de entrar en función su nuevo secretario [83]. Con su talento ordenador Polanco fué redactando una serie de índices de todo lo escrito referente a Constituciones [84], y parece que otro hizo también una labor parecida, pues se conserva otra serie de índices semejantes [85]. Marcó también Polanco a vuela pluma unos cuantos puntos dudosos sobre los que había que preguntar, si bien no se conservan las respuestas que a ellos debió dar S. Ignacio [86].

En septiembre de 1544 tenía lugar en Roma el cambio de casa, de la de los Astalli a la nueva que la Compañía se estaba edificando junto a S. María de la Strada. Es la misma de la cual se conservan aún las habitaciones que ocupaba el santo Fundador, cambiadas en oratorios [87]. Con ocasión de haber cedido en 1548 el P. Cristóbal Mendoza una limosna de 300 ducados para ayudar a estas obras de la casa romana, compuso Ignacio una constitución sobre la abdicación de los bienes en favor de la Compañía, aconsejando a

---

[78] MI ser. 1.ª, t. 2, p. 267, nota 2.
[79] MI ser. 3.ª, t. 1, pp. 258-260.
[80] *Monumenta Paedagogica*, pp. 55-84.
[81] MN t. 2, p. 2.
[82] MI ser. 1.ª, t. 1, p. 610.
[83] MI ser. 3.ª, t. 1, pp. 186-219.
[84] Ibid. pp. 220-231, doc. 29.
[85] Ibid., pp. 231-239, doc. 30.
[86] Ibid., pp. 239-240, doc. 31.
[87] Tacchi Venturi, *Le case abitate in Roma*, p. 35.

sus miembros que hacen esta cesión, que miren más al bien universal de la Compañía que al particular de ciertas partes, y dejen el juicio sobre esto al Prepósito general [88]. Esta doctrina pasó años más tarde al texto definitivo de las Constituciones, parte tercera, c. 1, n. 9, letra H [89].

Con el nombre de Examen se entiende un opúsculo distinto de las Constituciones, compuesto por Ignacio con el fin de que el candidato conozca a la Compañía en la cual pretende entrar. Entre los documentos previos a la formación de las Constituciones se conservan unas declaraciones al Examen, que no responden aún a ninguna de las formas que se conservan del Examen. En parte están escritas por mano de Ferrão, y con muchos aditamentos y correcciones de mano del Fundador y de Polanco [90]. Aunque este escrito fué compuesto en diversos tiempos, debió de comenzarse a redactar en 1548, antes de la muerte de Ferrão, el 20 de octubre de este año. De este año dice Polanco en su *Chronicon:* «En este tiempo el P. Ignacio se ocupaba en hacer las Constituciones de la Compañía y las reglas» [91]. Y el 1 de septiembre de este mismo año escribía dicho secretario al P. Miguel de Torres: «Los statutos se ponen en orden aora y se estamparán también» [92]. Los estatutos aquí son las Constituciones.

Al meditar el santo Fundador sobre la redacción de las Constituciones se le acudían muchas dudas o puntos oscuros que consultar, y esto aparece en dos documentos de notas o constituciones, compuesto y redactado el uno por Polanco [93], y el otro de mano de otro copista, si bien el texto es de Ignacio [94]. Ambos parece son de los alrededores de 1549. Sin duda fueron una rica fuente para la redacción final de las Constituciones las seis series de dudas o cuestionarios publicados entre los documentos previos a las mismas [95]. Antes de la nueva edición de las Constituciones que dió a la estampa MHSI, de estos documentos sólo se había publicado el 4.° cuestionario. Los tres primeros están escritos por mano de Polanco. El 4.° en parte por Polanco y en parte por Ignacio. El 5.° fué escrito y corregido por el P. Nadal, y completado por Ignacio; lo transcribió cierto amanuense, y lo aprobó el Maestro del Sacro Palacio Foscharari, O. P. El 6.° fué copiado en dos ejemplares por

---

88 MI ser. 3.ª, t. 1, pp. CLXI-CLXII. 247-248, doc. 34
89 MI ser. 3.ª, t. 2, p. 349.
90 MI ser. 3.ª, t. 1, pp. 249-258, doc. 35.
91 MP t. 1, p. 268.
92 MI ser. 1.ª, t. 2, p. 214.
93 MI ser. 3.ª, t. 1, pp. 261-266, doc. 37.
94 Ibid., pp. 266-268, doc. 37 bis.
95 Ibid., pp. 268-355.

un amanuense, y dos juriconsultos pusieron su respuesta a cada pregunta del cuestionario. La materia de todo son dudas que se ofrecen acerca de las Constituciones o del Instituto o de los documentos pontificios. Son documentos escritos después del breve de Paulo III *Exponi nobis* de 5 de junio de 1546, y antes de la bula *Licet debitum* de 18 de octubre de 1549. Con toda probabilidad debieron escribirse entre 1547 y 1548, antes que estuviese redactado el texto más antiguo *a* de las Constituciones, íntegramente y tal como aparece. La 4.ª serie va entresacando ciertos capítulos de las tres primeras series. El 6.º documento se compuso de los cuatro primeros, de suerte que Ignacio o Polanco fué eligiendo ciertos capítulos de ellos, los puso así en forma más completa y acabada, y lo dió a transcribir a algún amanuense, que sacó varios ejemplares, de los cuales se conservan dos [96].

El 5.º documento existe en cuatro redacciones. La primera es de Nadal y corregida por él; de ésta salió la segunda algo diversa, escrita por un amanuense y corregida por Nadal. Las otras dos salieron de ésta [97]. El 1.º y sobre todo el 2.º documento muestran que se consultaron las Constituciones o Reglas de otras Ordenes religiosas [98]. Es claro que los documentos están escritos por mano de Polanco, pero ya llama la atención que lleven muy pocas correcciones, lo cual hace sospechar si serán una copia de un original anterior con enmiendas. Bartoli, en su *Della vita e dell'istituto di S. Ignatio*, dice, explicando cómo Ignacio componía las Constituciones: «E benche egli [Ignazio] havesse letto tutte le Regole degli altri Ordini Religiosi... nondimeno, in tutto il tempo ch'egli scrisse le Constitutioni, non hebbe in camera altro libro che'l Gersone, e gli Evangelii» [99]. El cisterciense Luis de Estrada afirmaba en 1557 que S. Ignacio: «Havía ordenado [las Constituciones], miradas primero las reglas de los Padres antiguos, tomada información primero de la experiencia de todas las religiones» [100]. Cuando Ignacio, pues, componía las Constituciones había leído diversas reglas de Ordenes religiosas antiguas. Es verdad que Codret (o Du Coudrey) aseguró que Ignacio cuando redactaba las Constituciones no tenía en su aposen-

---

[96] Ibid., pp. CLXVIII-CLXXVIII.

[97] Por esta razón, en la última edición de las Constituciones sólo se publican las redacciones *a* y *d*, es decir, la 1.ª y la 4.ª, añadiendo en nota las variantes de las otras.

[98] Ibid., pp. CLXXVIII-CXCII. El editor de las Constituciones, en MHSI va demostrando paso a paso cómo Polanco, en el 2.º documento, se iba inspirando en la regla de S. Agustín, en la de S. Francisco, su testamento y las llamadas Constituciones Martiniana y Narbonense y en la regla de S. Benito.

[99] L. 3, c. 3.

[100] MI *Fontes narr.*, t. 1, v. 2, pp. 25-26. Aunque en la portada dice t. 2, creo debe decir t. 1.

to más libros que el misal [101], y que Lancicio escribió: «S. P. N. Ignatius nec ante scriptas Constitutiones Societatis... nec dum eas scribebat, nec postea legit Regulas aliorum Ordinum» [102]. Pero, si hemos de poner de acuerdo este testimonio con los anteriores, parece lo más probable afirmar que, cuando escribía las Constituciones, no tenía libros de éstos en su aposento, lo cual no significa que no los hubiera leído y que no se los hubieran podido prestar. Se nos hace muy difícil suponer que el santo Fundador dejara para su secretario Polanco todo este trabajo de información sobre las reglas de otras Ordenes religiosas [103].

En los cuatro primeros documentos se proponen una serie de cuestiones o preguntas o dudas, y junto a ellas va la respuesta, la cual en la 4.ª serie o cuarto documento es doble a cada pregunta. Refiriéndose a ésta, que hasta ahora era la única publicada, solía decirse que unas respuestas eran de Ignacio y otras de los Padres consultados. Pero con razón los recientes editores de las Constituciones han rechazado esta hipótesis. Que la segunda serie de respuestas sean de Ignacio no se puede dudar, pues están escritas de su propia mano; mas hay numerosas conjeturas, que no podemos exponer aquí, que demuestran que muchas otras son también del mismo Fundador. Por lo cual parece lo más probable afirmar que sobre estos puntos deliberó Ignacio con Polanco, y el resultado de estas deliberaciones, tal como lo resolvió luego Ignacio, lo expresa Polanco en la primera serie de respuestas, añadiendo a veces algo de sí propio, con el ánimo de someterlo al juicio del Fundador. Y este juicio particular y definitivo es el que señaló de su propia mano Ignacio en las segundas respuestas [104]. Pero si hay que atribuir las respuestas a Ignacio, no hay duda que el cuestionario es todo de Polanco.

El 5.° documento va escrito de mano de Nadal, y en su doctrina pasó a formar parte del cap. 4.° del Examen, cuyo texto más antiguo es por lo menos de 1546, y por tanto anterior a Nadal, que entró en la Compañía a fines de 1545 [105]. También parte de él se ve en cierto lugar de las declaraciones al Examen citadas antes [106].

Estos seis documentos, o cuestionarios, o series de dudas que hemos mencionado, principalmente los dos primeros, tienen una relación muy íntima con la formación de las Constituciones que no po-

---

101 MI ser. 4.ª, ed. 1.ª, t. 1, p. 572.
102 *De Praestantia Instituti Societatis Iesu,* 1.1, c. 3, p. 60, Cracoviae, 1890.
103 MI ser. 3.ª, t. 1, pp. CXCII-CXCIV; t. 2, p. CC.
104 Ibid., pp. CXCIV-CXCVII.
105 Ibid., pp. CXCVIII-CXCIX.
106 Ibid., Doc. 35, pp. 248-258.

demos descender a exponer aquí [107]. Polanco compuso un opúsculo al que dió este título: «Síguense 12 Industras con que se ha de ayudar la Compañía, para que mejor proceda para su fin». Se conservan dos series de estas *Industrias* [108]. Parece lo más probable que fueran escritas desde la mitad de 1547 al fin de 1548 [109]; también estas Industrias guardan una relación íntima con las Constituciones [110]. Y tanto los seis cuestionarios como las Industrias se basaron en los documentos previos que antes hemos expuesto [111].

Después de lo dicho cabe preguntar: puesto que Ignacio y Polanco trabajaron en la composición de las Constituciones ¿quién es el autor de las mismas? Sin duda hay que afirmar que el autor es Ignacio. Un día Nadal dirigió quizá una pregunta parecida al mismo Santo Fundador. Lo cierto es que se conserva la siguiente rotunda afirmación manuscrita, de cuya autenticidad garantiza el mismo Nadal: «Nada hay en las Constituciones que sea de Polanco, en cuanto a la substancia de las cosas, sino es en lo que se refiere a colegios y universidades, lo cual con todo está conforme a su mente» [112]. Oliverio Manareo, en sus *Exhortationes* confirma la aseveración de que el autor de las Constituciones y sus Declaraciones es Ignacio, añadiendo además que «en la cuarta parte de las Constituciones, cuando se trata de la universidad, del estudio general y de la colación de grados de las facultades, le dieron algo de luz Laínez, Polanco y Frusio, que estuvieron en diversas universidades» [113]. Pero tampoco hay que caer en la exageración de creer que Polanco era un mero amanuense de Ignacio. Aun en las mismas cartas declara bastantes veces Polanco que escribe según comisión recibida de Ignacio, quien le declaraba antes las cosas que debía exponer y de qué manera; a todo lo cual el diligente secretario daba forma literaria. Un ejemplo de ello tenemos en la célebre carta de la obediencia [114]. En los manuscritos que se conservan de las Constituciones se ve cómo, por las notas al margen, Ignacio apuntaba la cosa, que desenvolvía luego gramaticalmente Polanco, quien a su vez hacía lo mis-

---

[107] MI ser. 3.ª, t. 2, pp. CLXXI-CLXXIII. Las series 3.ª, 4.ª y 6.ª, aunque a veces rozan puntos de las Constituciones, más bien se refieren a documentos pontificios, distribuídos en ciertos capítulos, y declarando la manera cómo han de ser entendidos, declarados, ampliados o restringidos. Cf. t. 1, p. CLXXX.

[108] PC = *Polanci complementa*, t. 2, pp. 725-807.

[109] MI ser. 3.ª, t. 2, pp. CLXXVII-CLXXX. Por tanto, antes que estuviese concluído el texto *a* más antiguo de las Constituciones, pues parte de él es posterior a 21 de julio de 1550.

[110] Ibid., pp. CLXXIV-CLXXXIII.

[111] Ibid., pp. CLXXXIII-CLXXXVI.

[112] Ibid., p. CLXIV.

[113] *Exhortaciones*, pp. 380-381.

[114] MI ser. 1.ª, t. 2, pp. 54.63; t. 4, pp. 669-681.

mo con las advertencias que hacían otros a algunos puntos. Los Padres antiguos, todos sin excepción, afirmaban que las Constituciones eran de Ignacio. El mismo Bobadilla, quien, después de la muerte del Fundador, se empeñaba en negar autoridad a las Constituciones, confesaba que eran de él. Pero naturalmente si Ignacio es el autor de las Constituciones, otros le ayudaron a componerlas, y entre estos auxiliares aquel cuya labor más resalta es la de su secretario Juan Alfonso de Polanco [115].

El 9 de mayo de 1550 escribía Polanco al P. Juan Bautista Viola de París: «Las Constituciones no tan presto las speren». Y el 1 de junio del año siguiente al P. Urbano Fernandes, rector del colegio de Coimbra: «Las Constituciones *de nuestro Padre,* que presto spero podrán allá ynbiarse, declararán más todas cosas» [116]. A la verdad en cierto modo antes de este tiempo ya estaban terminadas las Constituciones en su texto provisional, y las daba Ignacio a examinar a sus compañeros de fundación, para que le indicaran las observaciones que creyeran convenientes.

Cuando Pedro Fabro llegó a Roma el 17 de julio de 1546 trató ya con él Ignacio de convocar a sus compañeros para el año del jubileo: 1550. El mes de agosto de aquel año fallecía en Roma Fabro [117]. Por agosto de 1548, Ignacio preguntaba a Laínez y a sus compañeros de Italia si les parecía bien reunirse el año del jubileo [118]. Esto no obstante, por el documento antes citado se infiere que Ignacio se enfrió en 1549 de este propósito, al ver que no había posibilidad de hacer venir a Javier, y que era probable que Simón Rodríguez fuese enviado al Brasil o a Etiopía; por lo cual comenzó a dejar libre el que fuesen a Roma o no. Aun a otros que no eran de los primeros compañeros, como Araoz y el Dr. Torres, deseaba ver en Roma el santo Fundador [119].

Llegado el año 1550, le costó a Ignacio hacer pasar por Roma algunos días a sus antiguos compañeros que trabajaban en Italia. Salmerón andaba muy atareado en Verona, ocupado por su obispo Lippomano; pero el 20 de diciembre le escribió el santo que, pasadas las Navidades, partiese de allí, pidiendo licencia para volver presto [120]. Y efectivamente Salmerón se presentó en Roma el mes de enero de 1551 [121]. Jayo estaba en Alemania, y el 6 de diciembre

---

115 MI ser. 3.ª, t. 2, pp. CXLVI-CLXIX.
116 MI ser. 1.ª, t. 3, pp. 41 y 503.
117 MI ser. 1.ª, t. 2, p. 529; MF = *Monumenta Fabri,* p. 840.
118 MI ser. 1.ª, t. 2, p. 200.
119 Ibid., p. 265.
120 MI ser. 1.ª, t. 3, p. 267.
121 MP t. 2, pp. 162-163.

de 1550 le manda Ignacio el aviso a Augsburgo de que vaya a Roma «si no le ynpide el tiempo y daño de las cosas de la Compañía» [122]. Pero esta última condición lo debió impedir, pues durante los años 1550 y 1551 parece estuvo en Augsburgo y en Viena [123]. A Broët, que estaba en Bolonia, le indicó Ignacio el 8 de noviembre de 1550 que podía trasladarse a Roma; el 29 de este mismo mes le dejaba a su voluntad el cumplirlo o no [124]. El mismo día en que llamaba a Broët enviaba igual orden a Bobadilla, que estaba en Rossano. Pero atareado con sus ocupaciones, el 18 de marzo de 1551 todavía no había llegado a la capital, si bien el 28 de abril le encontramos en Roma convaleciente de una enfermedad y a punto de marchar a Brescia, llamado por el cardenal Durante [125]. Muchas cartas le costó a Ignacio el hacer ir a Roma desde Portugal a Simón Rodríguez, algo atado con el rey Juan III. Llegó a la capital el 8 de febrero de 1551 [126]. También el General llamó a Roma al P. Nadal dos veces, el 15 y el 22 de noviembre de 1550 [127]. De España fueron también a Roma juntamente con S. Francisco de Borja (que era profeso de la Compañía, aunque todavía era tenido por duque de Gandía) los Padres Antonio de Araoz, Francisco Estrada, Jacobo Mirón y Andrés de Oviedo, a los cuales se juntaron el P. Francisco de Rojas y el maestro Manuel de Sa, que todavía no era sacerdote [128]. Y según Orlandini fué igualmente Pedro de Tablares.

¿Qué motivo tenía Ignacio para llamar a Roma a tantos profesos de la Orden? El 8 de noviembre de 1550 le decía al obispo Verona, Lippomano, para que dejase ir a la capital a Salmerón, lo siguiente: «al fine di questo anno et principio del seguente ci redunamo in Roma tutti quelli che possiamo, per il che sono venuti di diverse regioni molti, *havendosi a trattare alcune cose appertenenti al universale corpo della Compagnia in servizio de Dio S. N.*» [129]. En carta a Juan III, con el fin de urgir la ida a Roma de Simón Rodríguez, alegaba que había «mucha necessidad de prover en *algunas cosas que a la Compañía mucho toquan*» [130]. Sin duda había la razón de que vieran el proyecto de las Constituciones, que se pensaba publicar en el año del jubileo [131]. Realmente a los Padres más antiguos (*antiquioribus Patribus*, dice Polanco) les fueron mos-

---

122 MI ser. 1.ª, t. 3, p. 247.
123 *Epistolae PP. Paschasii Broëti*, etc., pp. 365-380.
124 MI ser. 1.ª, t. 3, pp. 223 y 239.
125 MB = *Monumenta Bobadilla*, pp. 166-168.
126 MI ser. 1.ª, t. 3, pp. 98, 101-104.116.251; MP t. 2, p. 163; *Epistolae Mixtae*, t. 2, p. 515.
127 MI ser. 1.ª, t. 3, pp. 233 y 237.
128 MP t. 2, p. 10.
129 MI ser. 1.ª, t. 3, p. 225.
130 MI ser. 1.ª, t. 1, p. 298.
131 MI ser. 1.ª, t. 2, p. 585.

tradas las Constituciones, «para que sugiriesen a Ignacio si había algo que añadir, cambiar o quitar; pero ellas fueron alabadas por los Padres» [132]. Concuerda con el testimonio de Polanco el de Nadal en sus Efemérides, y lo completa: «Son convocados [en 1550] por el P. Ignacio los profesos que cómodamente podían ir, además de otros Padres, como en congregación general, para mostrarles las Constituciones y que advirtiesen si algo les pareciese. Y lo hicieron» [133]. Ambos testimonios están en armonía con el del P. Antonio Brandão: «Con él se aiuntaron, este año de sincoenta, muchos Padres de los professos de diversas partes, y entre ellos el Padre nuestro Simón... pera detreminarem las constituçiones della» [134].

Este jubileo de 1550 no se abrió, como es de costumbre, el 24 de diciembre de 1549, pues Paulo III murió el 10 de noviembre sin publicar la Bula de indicción. La promulgación de la Bula compitió a su sucesor Julio III. Lleva la fecha del 24 de febrero y en este día el Papa abrió la Puerta Santa. En cambio el jubileo se prolongó hasta el 6 de enero de 1551. El alojar a tantos Padres fué para Ignacio un difícil problema. Le fué preciso enviar desde 1549 a más de veinte sujetos fuera de Roma, esparciéndolos por diversos puntos de Italia, hasta reducir los miembros de la comunidad de Roma a 50. La dificultad se acrecentó por haber determinado Ignacio que Francisco de Borja se presentase en Roma como noble, con su séquito, para lo cual destinó al Duque de Gandía y su séquito el edificio adosado a la iglesia de S. Maria della Strada. Mandó el General que se arreglasen algunas casitas que se encontraban en el recinto de la casa profesa, y que no eran más que cobertizos. Gracias a estas prudentes disposiciones pudieron albergarse entonces en S. Maria della Strada 120 personas: 30 del séquito del Duque (en el cual figuraban sus hijos Carlos y Juan) y 90 jesuitas. Para el Santo Duque fué una gran confusión, porque hubiera preferido descubrir su profesión y presentarse en hábito humilde de jesuita el 23 de octubre de 1550, y hecha ya la renuncia. Por el contrario, en aquella fecha fué recibido, en las afueras de Roma, por un grupo de nobles y prelados, precedidos del príncipe Fabricio Colonna y del embajador de Carlos V Diego Hurtado de Mendoza. Gracias a la esplendidez del Duque de Gandía se pudieron comenzar las obras de la nueva iglesia, y por fin el 23 de febrero de 1551 se abrió el Colegio Romano. Al mismo Francisco de Borja, ya general de la Orden, estaba reservado llevar a complemento la magnífica obra del Gesù en 1568, gracias al mecenazgo del Cardenal Alejandro Farnesio, y con la ayu-

---

[132] MP t. 2, p. 14.
[133] MN t. 2, p. 4.
[134] MX = *Monumenta Xaveriana*, t. 2, p. 162.

da del príncipe Marcantonio Colonna y del Cardenal Otón Truchsess [135].

Ignacio llevaba una segunda intención al convocar aquel año del jubileo tantos Padres en Roma, y era la de renunciar al generalato. Así lo afirma el mismo Polanco, como probable: «Pensaba el P. Ignacio, viéndose bastante quebrantado de salud, renunciar el cargo de Prepósito general, y entre otras razones esta quizá le movía a llamar a Roma a los primeros (*primarios*) de la Compañía. Una vez, pues, congregados todos los que estaban en casa, les entregó una carta escrita por su mano, en la que les rogaba que eligieran a otro para Prepósito, pues él sencilla y absolutamente renunciaba al oficio de General, y permitió que los profesos llamasen para consultar a cualesquiera, aun de los no profesos; y añadió que si no convenían entre sí, les rogaba que aquellos a quienes incumbiese el juzgar en el asunto lo encomendasen con diligencia a Dios. Pero a todos (sin exceptuar ninguno) les pareció que no se había de admitir la renuncia del oficio, y rogaron al Padre que continuase llevando la carga para el bien común de la Compañía. Por este tiempo cayó en una grave enfermedad, pero por la misericordia de Dios en breve recuperó su salud acostumbrada (que con todo era poco fuerte)» [136]. Seguramente mucho se debieron de edificar aquellos Padres al leer aquella humilde carta de S. Ignacio, de 30 de enero de 1551, en la que alegaba para renunciar el cargo sus pecados e imperfecciones, sus muchas enfermedades, y el no tener «las partes convenientes para tener este cargo de la Compañía» [137].

Consérvase un documento colectivo en que están reunidas las observaciones que los primeros compañeros del Fundador hicieron al examinar las Constituciones [138]. No consta quien lo escribió. Las observaciones son de Salmerón, Laínez, Araoz y Bobadilla. Estudiando los diversos textos del Examen y de las Constituciones que modernamente se publicaron, se colige, por las observaciones, que fué presentado a los Padres el texto del códice B del Examen y el texto del códice A de las Constituciones. Las observaciones no son muchas, y en cambio se ve que sobre el texto A de las Constituciones se hicieron otras muchas correcciones que responden a observaciones que debieron constar en documentos que no conocemos [139]. Durante

---

[135] P. DE LETURIA, S. I., *S. Ignacio di Loyola e l'anno santo 1550:* La Civiltà Cattolica 101 (1950) 4, 609-615. 726-737.

[136] MP t. 2, p. 15. En realidad, al principio hubo una voz discorde y fué la del ingenuo y piadoso P. Andrés de Oviedo, después patriarca de Etiopía, quien se expresó así: si un santo como Ignacio afirmaba lo que decía, había que creerle. Mas ante la oposición unánime de los otros, cedió Oviedo de grado, de suerte que pudo decir Polanco: *nemine excepto.*

[137] MI ser. 1.ª, t. 3, pp. 303-304.

[138] MI ser. 3.ª, t. 1, pp. 390-396.

[139] Ibid., pp. LXXXI-LXXXIX.

el año 1551 tuvo bastante trabajo Ignacio en acomodar las enmiendas al texto A de las Constituciones, hasta llegar al texto B, que es el que suele llamarse autógrafo, aunque no lo sea en el sentido estricto de la palabra [140]. En 1552 llamó el Santo a Nadal para que viera las Constituciones e hiciera la profesión [141]. Por febrero de este año escribía Polanco a Javier que esperaba que el Señor conservaría la salud de Ignacio hasta estar cerradas las Constituciones, lo cual no sería hasta que se viesen confirmadas por la experiencia [142]. Nadal hizo la profesión el 25 de marzo, leyó las Constituciones, anotó lo que le pareció, permaneció en Roma dos meses, y luego volvió a Mesina, por encargo del Fundador, para promulgar las Constituciones, y hacerle las anotaciones convenientes. Todo lo cumplió puntualmente Nadal, quien luego, por octubre, pasó a Palermo para hacer allí lo mismo [143].

Durante los años 1551-1552 comenzó una ufana proliferación de nuevos colegios que se abrían en Italia, y para Ignacio la labor de preparar instrucciones para los mismos. Las primeras fueron para el Colegio Romano. Apenas el 23 de febrero de 1551 se abrían las clases de latín y griego del Colegio Romano, en una casa alquilada, en la vía Capitolina, comenzó a trazar con su secretario unas reglas e instrucciones para su primer Rector el P. Pelletario; reglas de que se aprovechó luego al año siguiente el P. Andrés de Oviedo al abrir el colegio de Nápoles [144].

No sólo compuso el Fundador reglas para los colegios, sino también *reglas comunes* para todos los de la casa. Siguieron las reglas del Colegio Germánico en 1552, y a principios de 1553, al ser enviado a España y Portugal el P. Jerónimo Nadal, para promulgar las Constituciones, se le entregaron unas reglas, con amplísima facultad de acomodarlas a aquellas casas. Entre ellas estaban el «Sumario de las Constituciones», se añadieron las «Reglas comunes» y otras particulares: del Rector, del Ministro, del Prefecto de iglesia, del Maestro de novicios, de los examinadores, del procurador del Colegio, del portero, del sacristán, del enfermero, del refitolero, del limosnero, del comprador, del despensero, del cocinero, del ropero, del despertador, del prefecto de estudios, del síndico, del bibliotecario, del hospedero. También iban las famosas reglas de los estudiantes, una instrucción sobre la oración en la Compañía, unas reglas para los escolares seglares de nuestros colegios. Ultimamente, en el penúltimo año de su vida, compuso el Fundador otras reglas para los estudian-

---

140 MI ser. 3.ª, t. 2, pp. LXI-LXII.
141 MN t. 2, p. 6.
142 MI ser. 1.ª, t. 4, p. 130.
143 MP t. 2, pp. 553-555.
144 MI ser. 3.ª, t. 4, Mon. 63, pp. 246-275.

tes de Roma que descansen en la casa de campo, las famosas reglas de la modestia, y algunas más [145].

En 1553 envió Ignacio a Nadal a España y Portugal con el oficio de Comisario, para promulgar y declarar las Constituciones [146]. Según las Efemérides de Nadal, estuvo dieciséis meses, visitó todos los colegios, promulgó las Constituciones y las declaró en todos los colegios. En España quieren retener a Nadal, pero Ignacio no le permite estar allí más que hasta septiembre de 1554, y da a S. Francisco de Borja la razón: «por muchas causas; y bastaría sola una del cerrar las Constituciones, para lo qual se spera su presentia y relación» [147]. Y, en efecto, Nadal llegó a Roma el 18 de octubre de 1554, y a principios de 1555 fué enviado a Alemania a promulgar las Constituciones, y a la vuelta las promulgó en toda Italia, con excepción de Loreto [148]. El rector del colegio de Perusa pide le envíen el Examen, y Polanco, por encargo de Ignacio, le contesta, el 9 de febrero de 1555: «Del mandare lo Examen si potrà fare, et anche alchune altre Regule; ma se differirà forse un poco, per asetarsi adeso le Constitutioni et Regole» [149]. El 5 de diciembre le notificaba Polanco a Nadal, que estaba a la sazón en Génova: «Esta tarde he començado a proponer a nuestro Padre lo anotado sobre las Constituciones por V. R. y mí, y presto, creo, se acabará, y pienso ymbiar a V. R. la copia dello» [150]. El 5 de enero de 1556, el diligente secretario comunicaba a Jerónimo Doménech, entonces en Mesina: «le constitutione et declaratione tengo già scritte per V. R.; et perchè si emendano alcune cose nelle originali non le mando alla R. V. insino a tanto che habino l'ultima mano di nostro Padre» [151]. Al mismo Padre le escribía el 25 de febrero que para enviar las Constituciones y Reglas habría que ponerlas en limpio, pero «nunca hay tiempo para acabar de darles la última mano» [152]. Esto se escribía cinco meses antes de la muerte de S. Ignacio. Cuando hubo fallecido el santo Fundador, el mismo Polanco declaraba que Ignacio las cosas substanciales y que le habían costado muchas lágrimas y oraciones delante de Dios nunca las cambió; pero que otras que añadió, guiado por la razón y la experiencia, después las cambió prudentemente, y *esto lo hizo muchas veces hasta el tiempo próximo a la muerte* [153].

---

145 MI ser. 3.ª, t. 4, pp. 276-542.
146 MN t. 2, pp. 7-8; MI ser. 1.ª, t. 5, pp. 7-8.
147 MI ser. 1.ª, t. 6, p. 438.
148 MI ser. 1.ª, t. 7, p. 676; PC t. 2, p. 577; MN t. 2, pp. 9-10.
149 MI ser. 1.ª, t. 8, p. 372.
150 MI ser. 1.ª, t. 10, p. 261.
151 Ibid., p. 469.
152 MI ser. 1.ª, t. 11, p. 55.
153 MI ser. 3.ª, t. 2, p. CXCVII.

Hablando, pues, genéticamente, o según su origen, existen cuatro textos de las Constituciones. Uno antiquísimo, compuesto entre los años 1547 y 1550, fruto de la elaboración primera, que es el texto *a* [154]. Luego el texto *A*, o sea el sometido al examen de los Padres antiguos en 1550 y 1551; sigue en antigüedad el texto *B*, llamado el autógrafo, tal como lo dejó S. Ignacio a su muerte en 1556; y finalmente el texto público oficial, según el texto *D*, que difiere muy poco del anterior, pero se formó de la transcripción del autógrafo ligeramente retocado por la primera Congregación general (1558) y con las letras, números y señales que lo hacen práctico, y tal como fué aprobado en 1594 por la quinta Congregación general [155]. Por manera semejante hay cuatro textos del Examen: *a, A. B* y *D* [156].

Al mismo tiempo que Ignacio elaboraba con Polanco las Constituciones, preparaba un esquema de nueva bula de confirmación de la Compañía. Consigna Polanco en su *Chronicon* al año 1550: «Este año este Pontífice [Julio III] confirmó nuestro Instituto, como lo muestran las Letras Apostólicas del mismo, y declaró aquellas cosas que parecían requerir alguna declaración, según el arbitrio del mismo P. Ignacio (quien primero examinó con diligencia cada cosa)» [157]. En efecto, la bula *Exposcit debitum* salió el 21 de julio de 1550 [158]. Ya el 13 de junio se lo comunicaba Ignacio a Francisco de Borja: «También S. S. ha confirmado nuestro instituto, algo más declarado en esta 3.ª bula que en las otras» [159]. El 7 se lo había participado a Nadal, y cartas semejantes se escribieron a todas las casas de la Compañía.

La nueva Fórmula de la Compañía aprobada por Julio III se contiene principalmente en los números 3.° al 6.°, inclusive. La religión se llamará Compañía de Jesús. Se emitirán los tres votos solemnes de castidad, pobreza y obediencia. El fin que se propone la Compañía es la defensa y propagación de la fe, procurar el bien espiritual de las almas con la predicación y Ejercicios espirituales, la enseñanza de la doctrina cristiana a los niños y rudos, y otros ministerios, todo ello gratuitamente. La distribución de los sujetos será a discreción del Prepósito general o su delegado. Este Prepósito tiene facultad para crear Constituciones con el voto de la mayoría de los compañeros que tienen derecho a sufragio. Se habrá de reunir este

---

154 Ibid., pp. 129-257.
155 Ibid., pp. CCXXXVII-CCXXXVIII. 260-727.
156 Ibid., pp. 2-125. No puede dudarse que el texto *A* procede del *a*, el *B* del *A*, y el *D* del *B*. Cf. pp. VI-X.
157 MP t. 2, p. 9.
158 MI ser. 3.ª, t. 1, pp. 372-383.
159 MI ser. 1.ª, t. p. 77.

consejo para crear o mudar las Constituciones y otros asuntos graves, como el vender o cerrar colegios ya fundados; este consejo lo constituyen la mayor parte de la Compañía profesa que sin molestia pueda convocar el General. En lo que no sea de tanta importancia el mismo Prepósito general, ayudado del consejo de sus hermanos, en cuanto lo juzgará oportuno, tendrá todo el derecho de ordenar y disponer lo que sea de mayor gloria de Dios y bien general, según se declare en las Constituciones.

Todos los profesos se acuerden de que deben obediencia especial al Romano Pontífice, como a cabeza y Vicario de Cristo. Todos los profesos, además de los tres votos mencionados, se obligarán con otro especial de obediencia al Romano Pontífice, de suerte que puede enviarles a cualquier parte para el provecho de las almas y propagación de la fe. Y hay que obedecer al instante, sin tergiversación, sea donde fuera que les envíe, ni han de procurar por sí o por otro que les envíe a una u otra parte, ni tampoco lo ha de procurar respecto de sí mismo el General, sino con el consejo de la Compañía. Hagan todos voto de obediencia a dicho Prepósito en lo que se refiere a la Regla. El General sea elegido con mayoría de votos, tendrá toda autoridad y potestad sobre la Compañía que sea útil para la administración, corrección y gobierno de la Compañía, y al mandar acuérdese de la mansedumbre y caridad de Cristo, y la misma norma tome su consejo. Los súbditos, por su parte, obedezcan a él como a Cristo.

Para mayor edificación de los prójimos y confianza en la Providencia, todos hagan voto de pobreza, de suerte que no sólo en privado, pero ni aun en común los profesos, ni las casas e iglesias pueden tener derecho a retener rentas, réditos o posesiones u otros bienes estables (fuera de lo que fuese oportuno para el uso propio y habitación), contentándose con lo que se les da de caridad para el uso necesario de la vida. Comoquiera que parece conveniente que además de estas casas dadas por el Señor para trabajar en la vida del Señor haya otras en que se formen en los estudios jóvenes inclinados a la piedad, que se preparen para ser operarios de la Compañía, podrá la Compañía profesa tener colegios para comodidad de los estudios, dondequiera que alguien se moviere a construirlos y dotarlos, y los que ya están construídos y dotados (no con todo con bienes cuya colación pertenezca a la Santa Sede) suplicamos que por autoridad Apostólica se tengan por levantados. Y estos colegios podrán tener rentas, censos, o posesiones que se aplicarán a los usos necesarios de los estudiantes, conservando el General el gobierno sobre los mismos y la elección de rectores y estudiantes, y todo lo que concierne a estatutos, instrucción, formación, corrección, alimentación y vestido de los mismos, ni la Compañía profesa puede aprovecharse

de estos bienes. Y téngase en cuenta en la elección de estudiantes que por su espíritu y formación puedan ser útiles a la Compañía.

Los sacerdotes de la Compañía estarán obligados a rezar el oficio según el rito común de la Iglesia, pero en privado y no en el coro. Acomódense todos en el vivir y vestir al uso de los honestos sacerdotes, y si algo de esto se quitare sea por devoción y no por obligación. Vistas las dificultades anejas al Instituto, no sean admitidos en la Compañía a la profesión, sino aquellos cuya vida y doctrina sea explorada con largas y muy diligentes pruebas según se deduce en las Constituciones. Es más; también aquellos que se admiten para coadjutores en las cosas espirituales, o en las corporales, o para escolares, no se admitan sino después de ser examinados y aparecer que son idóneos para la Compañía; y después de pasar por las pruebas, y durante el tiempo que las Constituciones determinen, harán sus votos para mayor devoción y mérito, no ciertamente solemnes (a no ser aquellos que con licencia del Prepósito general, para su devoción y atendida la calidad de sus personas, hagan estos tres votos solemnes), sino con los cuales estén obligados durante el tiempo que el Prepósito general juzgare retenerlos en la Compañía, según se explicará en las Constituciones.

En esta nueva Fórmula o Regla de la Compañía aparecía el Instituto mucho más determinado que en la primera de Paulo III. Se delimita todo lo que toca a los votos, a la Compañía profesa, con las distintas clases de sujetos y votos, la manera de elegir el Prepósito general, y la forma de gobierno de la Compañía, tan ajena a la capitular de otras Ordenes. Hasta en los ministerios ya no se insiste en la enseñanza de la doctrina cristiana, como un ministerio especial sobre los otros.

Julio III quiso mostrar su amor a la Compañía, concediéndole una serie de privilegios en el breve *Sacrae religionis* de 22 de octubre de 1552 [160]. A él se refería Polanco en su Crónica del año 1552: «Concedió este año el mismo Pontífice Julio a nuestra Compañía, por letras apostólicas en forma de breve, lo que antes había concedido de viva voz acerca de la absolución de la herejía y la dispensa sobre los ayunos y manjares prohibidos». Luego añade que confirmó los antiguos privilegios concedidos y no derogados, el poder adelantar o retardar el oficio divino, el que los jesuítas puedan ser promovidos por ellos al grado de maestro y al doctorado en las universidades, si los rectores no les quisieran promover gratuitamente, que los enfermos y ancianos profesos ya no idóneos para operarios, con facultad del Prepósito general, se puedan sustentar en los colegios; y aquí el Papa, con cierto donaire, repuso, cuando le fué propuesto

[160] MI ser. 3.ª, t. 1, pp. 396-403.

este punto, cuya idea había sido del P. Simón Rodríguez: «*non vorrei che si facessero questi padri poltroni con tal concessione,* como si significase, advierte Polanco, que se usase muy poco de esta facultad, y que no la concedía muy de su gusto» [161].

Asombra en verdad la labor que llevó a cabo S. Ignacio en sus quince años de generalato. La rápida propagación de la Compañía le obligaba a estudiar una larga serie de asuntos nuevos, a los cuales daba solución con sus cartas, sin contar las mismas obras que fundaba y dirigía en Roma. El preparar estos años tantos proyectos de bulas y breves, el ir elaborando la ingente obra del Examen y las Constituciones con sus declaraciones, que no tenían ningún símil con las de otras Ordenes religiosas, el ir trazando reglas particulares para los colegios, tan necesarias a los principios cuando no había codificación, y para que la juventud que se formaba para la Compañía fuese según el espíritu que ella requería; y todo llevado a cabo con una salud tan mediana, con achaques y graves enfermedades, es cierto bien sorprendente. Sin duda que Ignacio pudo decir que encontró el hombre que necesitaba en su fiel y diligente secretario Polanco. Pero si tenemos presente la manera de ser de la nueva Orden, que toda se basa en la responsabilidad y autoridad del General, y el carácter del Fundador de revisar por sí mismo y volver a examinar las enseñanzas de la experiencia y los proyectos de la legislación, para dirigirse en todo no por la escueta razón, sino por la razón acompañada de la prudencia, lo que requería una diligencia y observación constante, y una bien sólida información, y sobre todo si notamos su espíritu sobrenatural de pensarlo todo con Dios, de dirigirlo todo a su mayor gloria, y despojarse de toda pasión particular: al par que admiraremos la labor ímproba de Ignacio, veremos en él el aptísimo instrumento de que Dios se valió para fundar la Compañía de Jesús.

MANUEL QUERA, S. I.

---

[161] MP t. 2, p. 426.

La inspiración de los Ejercicios

1. La inspiración divina de los Ejercicios se afirma repetidamente en los numerosos escritos del P. Nadal, como puede apreciarse en los textos citados en nuestro artículo *El origen de los Ejercicios según el P. Nadal* [1]. Recordemos sus expresiones más características: «Fué autor de aquel método de los Ejercicios el P. Ignacio, *por beneficio e instinto de Dios,* y en aquel tiempo que, para hacer penitencia y oración, se retiró a la ciudad de Manresa, lejos de su patria» [2]; «Por este mismo tiempo *recibió «per orationem»* las meditaciones que estos PP. suelen llamar Ejercicios espirituales, que son un método de oración, y lo puso por escrito, libro que fué aprobado por la Sede Apostólica» [3]; «Estos son los Ejercicios que el Señor *inspiró* al P. Ignacio entonces, al principio, cuando renunció al siglo y se empleaba en la penitencia y oración en Manresa» [4]; «Aquí, en Manresa, le *comunicó* N. S. los Ejercicios, guiándole desta manera, para que se emplease en el servicio suyo y salud de las almas, lo cual le *mostró* con devoción especialmente en dos ejercicios, scilicet, del Rey y de las Banderas» [5].

Tomando pie de esta indicación de Nadal, estudiamos la relación que éste veía entre la eximia ilustración del Cardoner y la concepción del método de los Ejercicios, y resumimos lo que acerca de su inspiración pensaba, en estos dos puntos:

a) San Ignacio recibió de Dios en Manresa el método de los Ejercicios, informando los temas de meditación, es decir, la parte

---

1 Manresa 26 (1954) 263-288.

2 *Plática* 6 de Hall: *Nadal,* IV, 666.

3 *Dialogi pro Societate: Font. Narr.,* I, 241.

4 *Scholia in Constitutiones,* 154.

5 *Pláticas de España* (1554): *Font. Narr.,* I, 307. Admite además implícitamente la inspiración al contestar a la censura de Pedroche, por saber a iluminismo, contra el Prefacio a la edición latina del texto de los Ejercicios (*Apología de los Ejercicios: Chron. Pol.,* III, 536). Cf. CALVERAS, *El origen de los Ejercicios, según el P. Nadal,* 272.

propiamente llamada Ejercicios [21-260], no las 20 anotaciones que los preceden, ni la serie de documentos, que son como apéndices. Lo cual no significa que recibiese por inspiración divina todas las consideraciones que se proponen en los puntos, ni todos los demás elementos que entran en las meditaciones. Admite la integración en el método inspirado de elementos de desarrollo tomados de fuentes humanas.

b) La inspiración del método de los Ejercicios está en relación íntima con la eximia ilustración. Algunas meditaciones por lo menos, como el Rey temporal y las Banderas, de allí provienen. Mas para explicar a Nadal no es menester suponer que San Ignacio recibió allí completa la concepción del método de los Ejercicios; porque se hace eco en los Diálogos de la confesión de Ignacio en la autobiografía, a saber, que en el tiempo de las consolaciones en Manresa le trataba el Señor, como enseña el maestro de escuela a un párvulo [6]; no le daría, pues, todo el método de una vez, sino por partes, a medida que lo iba poniendo en práctica. Alguna o algunas de las lecciones las recibió en la eximia ilustración. Esto suponen los testimonios de Nadal, si han de ser coherentes. En cuanto a las demás, la comunicación gradual parece más conforme a su manera de pensar. Por otra parte, puesto que el Rey temporal abre las contemplaciones de la vida de Cristo, y las Banderas sistematizan la doctrina que está embebida en las contemplaciones de sus misterios, la eximia ilustración debió coincidir con el paso de Ignacio de los ejercicios de primera semana, en que se ocupó algún tiempo, a la contemplación de la vida de Cristo, en que se declaró su vocación al apostolado, como resultado de la eximia ilustración y de las meditaciones del Rey y las Banderas [7].

Pretendemos al presente insistir en este punto, a fin de precisar dónde debe ponerse la especial intervención divina en la composición de los Ejercicios, aceptada como tradición primitiva por la Compañía de Jesús, y así quitar todo fundamento a la crítica superficial y al consiguiente espíritu iconoclasta, que a las veces se infiltra so capa de celo por la verdad histórica. Pero antes recogeremos lo que del origen e inspiración de los Ejercicios nos dejaron escrito Laínez, Polanco y Ribadeneira, que conocieron y trataron íntimamente a San Ignacio.

I. Testimonios de Laínez, Polanco y Ribadeneira

2. Laínez en su carta escrita en junio de 1547 desde Bolonia a Polanco, nuevo secretario de la Compañía, que recogía datos his-

---

[6] *Dialogi*, 238 s.
[7] *El origen de los Ejercicios*, 276 s.

tóricos sobre el origen de la nueva orden, limita como Nadal a las meditaciones que forman el cuerpo de los Ejercicios, lo que San Ignacio alcanzó en Manresa. Es conocido su lacónico testimonio, tantas veces aducido por historiadores y críticos: «Y vino, cuanto a la substancia, en estas meditaciones que decimos ejercicios», según la redacción de los dos mejores códices, romano y de la Biblioteca Vittorio Emmanuele, o bien: «Vino a hacer las meditaciones, etc.», como se lee en los restantes códices [8]. De la estancia del Santo en Barcelona, partido de Manresa, afirma Laínez: «Daba también meditaciones o ejercicios espirituales, en lo cual tenía especial gracia y eficacia» [9]. Y en realidad, en las meditaciones de las cuatro semanas se cifra todo el método de entrenamiento y formación espiritual, en que está la esencia de los Ejercicios ignacianos. Que vino en ellas, o acertó con ellas en Manresa, formando el método de los Ejercicios, es lo que afirma aquí Laínez. Que lo probaría en sí y lo daría a otros en Manresa parece indicarlo al decir que en la ilustración del Cardoner «comenzó... a gustar de las cosas del Señor y a comunicarlas con el prójimo en simplicidad y caridad, según que dél las recebía» [10]. «Y junto con este provecho suyo, hizo allí en Manresa provecho a muchas almas, que notablemente se ayudaron y hicieron mudanzas y mortificaciones, y vinieron a gran conocimiento de las cosas de Dios» [11]. El medio fué sin duda darles los Ejercicios, como dice Laínez a continuación de Barcelona, conforme acabamos de ver.

3. La limitación puesta por Laínez a la invención del método, «cuanto a la substancia» queda aclarada con el testimonio de Polanco en su *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía tocan* (1547-1549):

«Mas tornando al propósito, entre otras cosas que le enseñó Aquél, qui docet hominem scientiam [12], en este año, fueron las meditaciones que llamamos Ejercicios espirituales y el modo de ellas; bien que después el uso y experiencia de muchas cosas le hizo más perfeccionar su primera invención; que como mucho labraron en su misma ánima, así él deseaba con ellas ayudar a otras personas. Y estos deseos de comunicar al prójimo lo que Dios a él le daba, siempre los tuvo, hallando por experiencia que no sólo no se disminuía en él lo que comunicaba a otros, pero aún mucho crecía» [13].

Polanco habla aquí como Laínez, y entiende por Ejercicios las meditaciones, que como mucho labraron en su misma alma, así él deseaba con ellas ayudar a otras personas. Dios se las enseñó en

---

[8] *Epist. Lainez: Font. Narr.*, I, Praef., p. 56-64, n. 12, p. 82.
[9] Ib. n. 15, 84.
[10] Ib. n. 10, 80.
[11] Ib. n. 13, 84.
[12] Ps 93, 10.
[13] *Sumario* cast.: *Font. Narr.*, I, 163-164.

este año que estuvo en Manresa, no sólo en cuanto a la materia, sino también en cuanto al modo de ellas. Le enseñó el método de los Ejercicios, que no está en Cisneros, aunque estén algunos de los temas de meditación. De Manresa data el invento primitivo del método, con lo substancial; el perfeccionamiento del método vino después con el uso y experiencia de muchas cosas. Esto es, según Polanco, venir cuanto a la substancia en las meditaciones que llamamos Ejercicios. Prosigue en el *Sumario:*

«Así que en la misma tierra de Manresa comenzó a dar ejercicios a varias personas, a las cuales especialmente visitaba el Señor por este medio, con ilustraciones y consolaciones, gusto admirable de las cosas espirituales y aumento de todas las virtudes» [14].

Tales ponderaciones cuanto al fruto cogido de los Ejercicios, repetidas en la *Vita P. Ignatii* (1574) [15], hacen suponer que dió Ignacio los Ejercicios enteros a personas selectas ya en Manresa. Y lo confirma la enumeración que traza en la *Vita* de los temas que proponía San Ignacio:

«Después de la ilustración dicha y de la experiencia de los Ejercicios espirituales empezó a ocuparse muy provechosamente con los prójimos, proponiendo método y forma de purgar el alma de pecados por la contrición y confesión, y de progresar en las meditaciones de los misterios de Cristo y en la manera de hacer una buena elección acerca del estado de vida o de cualesquiera cosas, y finalmente en lo que pertenece a encender el amor con Dios, y a los varios modos de orar» [16].

Polanco habla aquí de lo que San Ignacio proponía a los prójimos al dar los Ejercicios, y ello abarca todo el mes, pero sin intención de dar un índice detallado de lo que contenía su texto ya en Manresa.

4. Ribadeneira en su *Vida de San Ignacio* coloca el origen de los Ejercicios en Manresa en el tercer período de las consolaciones, después de registrar con la autobiografía las apariciones de Jesucristo y de la Virgen, y de narrar la eximia ilustración del Cardoner dando razón de favores tan extraordinarios [17]. Habla lacónicamente de la composición del libro de los Ejercicios, para explayarse luego en los frutos que ha producido. En la primera edición de la Vida escrita en latín se decía escuetamente:

---

[14] Ib. 164.

[15] POLANCO, *De vita P. Ignatii et de Societatis Iesu initiis: Font. Narr.*, II, 527.

[16] Ib.

[17] RIBADENEIRA, *Vida del bienaventurado P. Ignacio de Loyola:* B. A. C. *Historias de la contrarreforma* (1944) 62-66.

«Hoc eodem tempore exercitiorum spiritualium librum (quem appellant) ex accurata eorum quae sibi contigerant observatione conscripsit» [18].

Al publicar la traducción castellana en Madrid (1583), salió ampliado este párrafo con la nota que había puesto al margen de la traducción literal [19], y señalamos en cursiva:

«En este mismo tiempo, *con la suficiencia de letras que hemos dicho que tenía* (*que era solamente leer y escribir*), escribió el libro que llamamos de los Ejercicios espirituales, sacado de la experiencia que alcanzó y del cuidado y atenta consideración con que iba notando las cosas que por él pasaban» [20].

A continuación arguye a la inspiración divina:

«El cual está tan lleno de devoción y delicadezas en materia de espíritu y con tan admirable orden, que se ve bien la unción del Espíritu Santo haberle enseñado y suplido la falta de estudio y doctrina» [21].

No dice que San Ignacio diese los Ejercicios hasta hablar de su apostolado en Alcalá [22].

Los procesos de canonización de San Ignacio dieron a Ribadeneira ocasión de hablar de los Ejercicios como de argumento de la santidad de Ignacio. En el de Madrid de 1595 declara que las razones y fundamentos que tiene para tenerle por santo son los siguientes:

«La tercera, por haberle escogido nuestro Señor por padre y fundador de una religión como la Compañía, y haberle dado gracia para plantarla, regarla, extenderla y dilatarla por todo el mundo... Lo que es aún más admirable, si se consideran las circunstancias que concurren en esta obra tan milagrosa, como son la mudanza de vida del mismo P. Ignacio..., el *haberle enseñado Dios* siendo hombre que aún no había estudiado, y *dádole el medio de los Ejercicios espirituales,* por el cual ganó él a todos sus primeros compañeros, y a muchos de los que después los siguieron; y tantos han entrado en otras religiones, y muchos seglares han enmendado sus vidas» [23].

En los procesos remisoriales de Toledo de 1606 contesta, para declarar lo mismo:

---

[18] *Vita Ignatii Loiolae, Societatis Iesu fundatoris* (Nápoles 1572) l. 1, c. 8, fol. 18.

[19] P. PORTILLO, *El original manuscrito de la primera edición castellana de la vida de N. P. S. Ignacio por el P. Ribadeneira:* «Razón y Fe» 42 (1915) 295.

[20] Vida, 66.

[21] Ib.

[22] Ib. 84.

[23] MI: *Scripta,* II, 159 s.

«5.ª ex libro exercitiorum, quem cum esset Manresae, et aliud nesciret quam legere et scribere, tunc temporis composuit» [24].

En estos pocos y breves testimonios afirma Ribadeneira que San Ignacio escribió en Manresa el libro de los Ejercicios, y hace notar por una parte la insuficiencia del escritor, aún no había estudiado, y no sabía más que leer y escribir, y por otra la inspiración divina, el haberle enseñado y dado Dios el medio de los Ejercicios, supliendo la unción del Espíritu Santo la falta de estudio y doctrina, y el haberlos experimentado en sí, sacando el libro de la experiencia que alcanzó y del cuidado y atenta consideración con que iba notando las cosas que por él pasaban. Lo más maravilloso de él, que exige tal intervención divina, es la abundancia de delicadezas en materia de espíritu y el orden admirable.

5. Con toda amplitud expuso Ribadeneira su pensamiento, al vindicar la originalidad de los Ejercicios en frente del Ejercitatorio de Cisneros. Escribiendo al P. Gil desde Madrid, en abril de 1607, confiesa que San Ignacio se aprovechó al principio de él para sus meditaciones, pero hace resaltar la multitud de cosas de los Ejercicios que no están en Cisneros, y por lo mismo no pudieron tomarse de él. He aquí sus mismas palabras:

«Lo que el padre Fray Antonio de Yepes dice y quiere escribir o imprimir acerca de los Ejercicios de nuestro B. padre Ignacio, es cosa antigua y muy recibida entre los padres de nuestra Señora de Monserrate, y ha muchos años que un padre de aquel sagrado Convento, llamado Fray Juan de Lerma, me lo escribió, fundado en algunas de las razones que dice el padre Fray Antonio de Yepes.

Lo que a mí me parece son dos cosas. La primera, que es cosa muy probable, que nuestro B. padre Ignacio haya tenido noticia en Monserrate del libro o ejercitatorio del padre Fray García de Cisneros, y que a los principios se haya aprovechado dél para su oración y meditación, y que el padre Fray Juan Chanones le haya instruído y enseñado algunas cosas dél; y también que haya llamado al libro que después compuso, Ejercicios Espirituales, tomando el nombre del libro o ejercitatorio del padre Fray García.

La segunda cosa es que el libro de N. P. es muy diferente del del padre Fray García; porque aunque en el uno y en el otro materialmente se traten algunas cosas que son las mismas, pero son muy diversas en el modo y forma de tratarse. Porque, primeramente, de las cosas más principales del libro de los Ejercicios de N. P. no hay palabra en este otro. Del examen en particular, tiempos y adiciones para mejor hacerle, los puntos y modos de las elecciones, las reglas de discernendis spiritibus, ni las otras que pone al fin del libro para sentir con la Iglesia, en el modo de orar, en el ejercicio de las tres potencias y de los tres modos al fin de la cuarta semana, y otras cosas como éstas, de las cuales no hay palabra en el

---

[24] Ib. 848.

ejercitatorio que yo tengo del padre F. García; así que no hay que dudar, sino que estos dos libros son diferentes y que el segundo no se tomó del primero» [25].

6. Insiste en el origen sobrenatural del libro:

«Queda responder a lo que el padre Fray Antonio de Yepes dice, que no podía acertar a poner aquel libro sin saber letras ni latín N. B. P. A esto respondo, que para que Dios enseñe y alumbre a una alma no tiene necesidad de estudios ni latín, y lo que nuestro padre escribió en el libro de los Ejercicios no fué por haberlo estudiado ni aprendido en los libros, sino por habérselo enseñado Dios y haberlo experimentado en sí mismo. Porque, aunque en aquellos principios, él no sabía lo que el Señor disponía hacer dél, sabíalo Dios, y íbale disponiendo para hacerle fundador de la Compañía, y gran Patriarca de su Iglesia, y íbale dando uno de los medios con que había de juntar y amasar su misma Compañía, y sus hijos hacer otro tanto fruto en la Iglesia, como le han hecho por medio de los Ejercicios. Y vese ser esto verdad por el fruto que en todas partes y de tantas maneras, que Dios nuestro Señor se ha dignado sacar por este medio, como es notorio. Que aunque nuestro B. padre hubiera estudiado mucho y sacado de otros libros sus Ejercicios, no era posible, humanamente hablando, que de conceptos aprendidos en escuelas y sacados de libros, aunque espirituales y devotos, se siguieran las mudanzas de vida y reformaciones de costumbres y los otros frutos que se han sacado del libro de los Ejercicios de N. B. P., si el Señor con especial gracia no se los hubiera dado a él para estos efectos. Y así el Sumo Pontífice Paulo Tercero, en el breve que hizo en el año de 1548, en que confirma y alaba los Ejercicios, dice: Exercicia spiritualia ex sacris Scripturis [et] vitae spiritualis experimentis elicita. Y el padre Polanco (cuya es la prefación del libro de los Ejercicios) dice: Haec documenta ac spiritualia exercicia, quae non tam a libris quam ab unctione sancti spiritus et ab interna experientia et usu tractandorum animorum edoctus noster in Christo pater, etc., composuit. Y éste ha sido el común sentimiento de todos los padres antiguos de la Compañía, que tratamos y conversamos con nuestro B. padre, sin que jamás se haya pensado y sospechado otra cosa» [26].

7. Después de tan solemne declaración del origen sobrenatural de los Ejercicios expresa sus piadosos sentimientos respecto de Cisneros y de la comunidad de Montserrat:

«Yo tengo el libro del padre Fray García, y por él y por lo que se dice de su vida, se ve que fué de varón espiritual y dignísimo Abad y reformador del sagrado Convento de Monserrate, y que es justo que los novicios de aquella casa sean instruídos por él. Y debemos los de la Compañía hacer gracias a nuestro Señor, que N. B. P., echado de las ondas y tormentas del siglo, llegase a tan buen puerto, y topase con tan buen con-

---

[25] MHSI: *Ribadeneira*, II, 503 s.
[26] Ib. 504 s.

fesor, y se aprovechase de tan buen libro. Pero lo que Dios nuestro Señor obró después en él, reconozcámoslo y agradezcámoslo los de la Compañía, pues todo es suyo y se debe la alabanza a cuyo es.

Con esto he respondido lo que al presente se me ofrece a la carta de V. R.» [27].

Leído documento tan explícito, no cabe duda alguna de lo que pensaba Ribadeneira sobre el origen de los Ejercicios. Pero será oportuno acotar algunas de sus afirmaciones, para precisar su alcance.

8. Da como cosa muy probable que San Ignacio a los principios de Manresa se aprovechase del Ejercitatorio de Cisneros para su oración y meditación, iniciado en su conocimiento por Chanones, que le instruiría y enseñaría algunas cosas de él. ¿Cuándo tuvo lugar tal iniciación? Ribadeneira en la *Vida de San Ignacio* reduce a los tres días que duró la confesión general la estancia del Santo en Montserrat, y hace seguir inmediatamente a la vela de armas la ida a Manresa [28] Además en los procesos de su canonización de 1606, contestando a los artículos 7, 40 y 45 del rótulo del P. Paoli, expresó su opinión del paso directo desde Montserrat a Manresa, como el mismo Ignacio lo contó y escribió el P. Cámara, y en cuanto a la supuesta cueva de Montserrat, «aunque algunos hablen de ella, no lo tiene por cosa cierta, porque nunca el Santo lo dijo expresamente» [29]. No suponía, pues una detención mayor de Ignacio en Montserrat, para recibir una formación espiritual de su confesor a base del Ejercitatorio, ni antes ni después de la vela de las armas, y por lo mismo no se puede aducir su testimonio en apoyo de esta tesis [30]. Pero tampoco era necesario, creemos, para el uso que afirma haber hecho Ignacio del Ejercitatorio. Aparte lo que Chanones le pudo insinuar du-

---

[27] Ib. 505 s.

[28] *Vida,* 54.

[29] MI: *Scripta,* II, 906. Cf. 870, 904. El P. Ribadeneira es el testigo «toletanus primus» que figura en los «Excerpta» de los procesos remisoriales de 1606 de Flandes, Florencia, Módena, Mallorca, Burgos, Montserrat, Pamplona, Toledo y Roma (MI: *Scripta,* II, 802).

[30] El P. Tacchi Venturi dice en su *Storia della Compagnia* que sólo por testimonios externos se puede probar que San Ignacio se valió del Ejercitatorio de Cisneros, entre los cuales cita la autoridad del P. Ribadeneira, que lo tiene por probable (TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia,* II, p. 1 (1950), 24, nota 2 al fin). Ahora bien, arguye el A., si se aprovechó del Ejercitatorio hubo de ser antes de la vela de armas, porque admite la inmediata ida de Ignacio a Manresa después de ella, que consta en la autobiografía, y así adelanta su llegada a Montserrat varios días, para colocar antes de dicha vela la formación espiritual recibida de Chanones a base del Ejercitatorio. Se apoya principalmente en Nadal para confirmar su hipótesis, interpretando inexactamente el «ut primum» por «dapprima» en un principio, según mostramos en el artículo *El origen de los Ejercicios,* 263, 281, 283,

rante los tres días que duró la confesión general, bastaba para completar la instrucción, que desde Manresa subiese de vez en cuando Ignacio a comunicar con él las cosas de su alma. Y esto lo tenemos por muy verosímil, cuando San Ignacio se determinó a establecer en regla en Manresa la vida de penitencia que tenía proyectada, una vez diferida la ida inmediata a Jerusalén. Afirman tales comunicaciones de Ignacio con Chanones los testigos de Montserrat en los procesos de canonización [31].

9. Nos dice, además, Ribadeneira, que la redacción del texto de los Ejercicios se obró poniendo por escrito Ignacio lo que experimentaba en sí mismo (n. 4), al margen de toda nueva ilustración. Hace notar la insuficiencia de letras al redactarlo, que no sabía sino leer y escribir. Esto valía para la primera redacción de Manresa, pero no para su revisión definitiva al fin de los estudios. Nada dice de esta última, de que habla Nadal [32], quien admite el haber tomado Ignacio al principio puntos de otros libros para la primera semana [33]. Más bien parece suponer Ribadeneira que los Ejercicios se escribieron de una vez en Manresa. Que da poca importancia al mero hecho de la redacción del texto, se deduce de la manera de representarla en la serie de cuadros sobre la vida de San Ignacio, que mandó pintar en Madrid, y luego hizo grabar en planchas y por fin publicar en Amberes (1610) [34]. En un ángulo del cuadro 4 en una sala con

---

[31] Así lo atestigua el abad Lorenzo Nieto en el proceso de 1595:

«Ha oyt dir a sos predecessors y superiors passats, que dit P. Ignacio, arribat en esta sancta casa, y se confessà ab lo P. Joan de Chanones, monje desta casa, lo qual li donà y ensenyà alguns exercicis spirituals, en los quals se exercità dit P. Ignacio; y estant en Manresa, hont estigue alguns dies, *venia algunas vegadas a donar rahó a dit Pare confessor* de dits exercicis y de les mercès que nostre Senyor li feya» (MI: *Scripta*, II, 383 s.).

En el proceso sobre Chanones de 1599, Dom Isidoro Olorán, después de testificar por relación de los contemporáneos de Chanones que éste fué confesor de San Ignacio cuando llegó a Montserrat al dejar el mundo, añade:

«Necnon etiam dictus testis audivit dicere a diversis Patribus conventualibus predicti monasterii de Monteserrato, dictum Rev.dum Patrem Ignatium de Loyola *accessisse multoties a civitate Minorise ad dictum monasterium* de Monteserrato causa confitendi culpas cum dicto fratre Joanne Xanonis» (Ib. 446).

[32] *Apología de los Ejercicios: Nadal*, IV, 826. Cf. *El origen de los Ejercicios*, 283-285.

[33] *Pláticas* de Alcalá: *Font. narr.*, II, 190.

[34] *Vita B. Patris Ignatii Loyolae, Religionis Societatis Iesu fundatoris, ad vivum expressa, ex ea quam P. Petrus Rivadeneira ejusdem Societatis theologus ad Dei gloriam et piorum usum ac utilitatem olim scripsit, deinde Matriti pingi, postea in aes incidi, et nunc demum typis excudi curavit*, Amberes, 1610. Portada y 14 láminas. Modificada la portada *Vita Sancti Patris...* fué reeditada con motivo de la canonización en 1622, con la añadidura de una lámina al fin con los milagros, en que se cita la canonización por Gregorio XV. Tamaño 40 × 30 cm. Cf. CREIXELL, *San Ignacio de Loyola*, I, 186.

su pórtico San Ignacio sentado en un taburete junto a una mesa escribe en un libro puesto en un atril. A su derecha, sobre la mesa, está otro libro cerrado. No hay rayos ni otra señal en la escena que indique una intervención superior. Los dos libros representan los Ejercicios y un tratado de la Santísima Trinidad, según reza la leyenda correspondiente al pie del cuadro: «De Sma. Trinitate librum scribit, librum item exercitiorum spiritualium». En el cuadro 11 se representa a San Ignacio en forma semejante escribiendo las constituciones en una celda. Escribe en un libro sobre la mesa. Unos rayos bajan del cielo como para iluminarle, señal de la divina inspiración. La leyenda correspondiente dice: «Constitutiones et regulam S. Pater scribit».

10. No menciona Ribadeneira la cueva de Manresa en la vida del Santo, siguiendo en esto la autobiografía y sus antecesores Laínez, Polanco y Nadal. Sólo al fin de su vida, en el proceso remisorial de Madrid de 1606, contestó: «Habet articulata pro certis, et se remittit ad informationem, quae facta fuit et fiet Manresae» [35], al artículo 60 del rótulo, que menciona la cueva entre los otros sitios venerados en Manresa en memoria de San Ignacio: «loca in quibus vixit, vel quae visitare solebat et in quibus fama est eum habuisse divinas visiones, raptus et revelationes...», «capella hospitalis sanctae Luciae Manresae, capella Beatae Mariae de Villadordis in eodem oppido Manresae, spelunca seu antrum in quo orare solebat, quod hodie Manresae visitur, et magno concursu hominum ex devotione venientium diebus praesertim sabbati frequentatur», etc. [36].

II. Alcance de la inspiración

11. Los Ejercicios no son un tratado doctrinal, ni un código de leyes. Son un método de entrenamiento espiritual, para lograr en un tiempo determinado una disposición espiritual, la conquista de la voluntad y el ordenamiento del amor, que habilite a correr por el camino de la santificación. No son un Kempis, ni unas constituciones. En la composición de un tratado espiritual, supuesto el contenido de ideas logrado por las lecturas, la observación y el estudio, el trabajo creador está en la disposición del caudal de los conocimientos y su formulación en el redactado. En un código de leyes, como las constituciones, lo básico está en la concepción de las mismas leyes, estableciendo una norma de conducta que satisfaga a las nece-

---

[35] MI: *Scripta*, II, 924.
[36] Ib. 594 s.

sidades de la colectividad, para ser enderezada a la consecución de su fin. El afinar su redactado y dar forma orgánica al conjunto son cosas secundarias. En la creación de un método de entrenamiento espiritual, cual los Ejercicios, entre la concepción del plan, subordinando ordenadamente ejercicios a un fin específico, y su redactado, se da el estadio intermedio de la experimentación en sí o también en otros, para asegurarse de su eficacia.

San Ignacio durante la composición de las Constituciones fué extraordinariamente ayudado de la gracia, en la concepción de las leyes fundamentales de la nueva orden. Por su Diario espiritual sabemos con qué luz divina y abundancia de consolaciones llegaba a la resolución definitiva, y la parte que tuvieron los mediadores Jesús y María en este comercio divino. La redacción, con la ayuda de su secretario Polanco, caía fuera de tales intervenciones.

12. Semejante panorama nos presenta el origen de los Ejercicios. La concepción de la misma idea fundamental de un entrenamiento intensivo para atajar en el camino de la perfección, el determinar el fin específico que debían alcanzar, el poder en todo amar y servir a la divina majestad [233], el planear los pasos sucesivos de formación en cada semana, con la selección y enfoque de las materias de meditación, y el engranaje con las demás prácticas espirituales, San Ignacio hubo de recibirlo por luz especial de Dios, porque nada de esto pudo sacar de los tratados ascéticos corrientes entonces, ni era capaz de concebir por sí método tan perfecto, no sólo en Manresa, cuando todavía no había estudiado, pero tampoco en Italia terminados sus estudios y con la experiencia de los años. Ribadeneira pone el fundamento para afirmar la ilustración especial de Dios, en las delicadezas en materia de espíritu que abundan en los Ejercicios, y en su orden tan admirable (n. 4), al paso que da poca importancia al mero hecho de la redacción del texto, como antes se advirtió (n. 9). Además los Ejercicios habían de tener una eficacia universal en la Iglesia a través de los siglos, que han reconocido los Sumos Pontífices, y ha valido a San Ignacio el nombramiento de patrono y protector de todas las obras de Ejercicios, y ella no podía venir sino de la vinculación a su método de gracias especiales, por una positiva determinación de Dios. Muy en su punto lo pondera Ribadeneira contra la tesis de Yepes: «Aunque nuestro B. Padre hubiera estudiado mucho, y sacado de otros libros sus ejercicios, no era posible, humanamente hablando, que de conceptos aprendidos en escuelas y sacados de libros, aunque espirituales y devotos, se siguieran las mudanzas de vida y reformaciones de costumbres y los otros frutos que se han sacado del libro de los Ejercicios, si el Señor, con especial gracia, no se los hubiera dado para estos efectos» (n. 6).

13. Ahora bien, siendo los Ejercicios un beneficio singular de Dios a su Iglesia para su formación y renovación espiritual en los

modernos tiempos, en su concepción han de haber tenido parte Jesucristo y su Madre Santísima, como universales medianeros de la gracia. Por otro lado, en la experiencia personal de los Ejercicios San Ignacio en las horas de oración, particularmente en los coloquios, hubo de acudir a los mediadores, como cuando determinaba las constituciones tratando con Dios, y los mediadores responderían con sus intervenciones para guía suya y aumento del fruto, sea ocultamente, sea con manifestaciones directas, aun en forma sensible, pues nos habla Ignacio en la autobiografía de visiones frecuentes de Cristo y de otras de la Virgen durante la oración por este tiempo [37], y las registra Ribadeneira en la Vida de San Ignacio (n. 4). Por donde el atribuir a la Santísima Virgen el origen de los Ejercicios, entendiéndolo de una intervención suya particular, es deducción, según los principios de la teología católica, de antecedentes históricamente comprobados. Ribadaneira no la saca en sus escritos, pero pone las premisas de donde fluye.

III. Representación gráfica

14. La especial ilustración divina en la composición de los Ejercicios ha tenido su representación gráfica en las vidas ilustradas del Santo, que se publicaron con ocasión de su beatificación (1609), y se reprodujeron en su canonización (1622). En la publicada por los PP. Lancicio y Rinaldi en Roma en 1609, la lámina 21 presenta a Ignacio dentro de una cueva, arrodillado en el suelo escribiendo en un libro abierto sobre un banco natural formado por una roca, y vuelto hacia unos potentes rayos de luz, que vienen de lo alto conducidos por dos ángeles. La leyenda correspondiente dice: «Libellum exercitiorum spiritualium singulari afflatu Dei haustaque de caelo luce conscribit» [38]. Con semejante dibujo se pretende dar expresión artística a un hecho interno, la ilustración divina que asistió a Ignacio para idear los Ejercicios, como método de formación intensiva del espíritu. La concepción del método se sensibiliza en la redacción del libro que lo contiene. Las frecuentes apariciones de Cristo y la Virgen a Ignacio en Manresa tienen su representación en la lámina 18, con dos escenas. La principal presenta a Ignacio de rodillas con los brazos naturalmente abiertos y tendidos hacia los lados ante la Virgen, que se le presenta en la misma posición; en la secundaria, San Ignacio tiene las manos y brazos juntos y en alto, hacia Cristo, que se le aparece.

---

[37] *Acta P. Ignatii: Font Narr.*, I, 404.

[38] *Vita beati Patris Ignatii Loyolae, Fundatoris Societatis Iesu*, Roma 1609, con 79 láminas, más la portada y contraportada. 16 × 9 cm. En su reproducción se añadió la lámina 80, con la escena de la solemne canonización por Gregorio XV.

El lema reza: «Saepe Christus Dominus eiusque Mater ei ad longum temporis spatium contemplandos fruendosque se exhibent; magnamque eius animo inspirant in christiana fide atque in suscepta pietate constantiam». Con la misma leyenda presenta a Ignacio arrodillado en un reclinatorio con las manos juntas ante el pecho, ante la aparición de la Virgen y Jesucristo sentados de lado, la lámina 5 de otra colección de tamaño menor y más corta, grabada por Jerónimo Wierz a fines del siglo XVI [39].

15. Ahora bien, habiendo intervenido Jesucristo y su bendita Madre en la gestación de los Ejercicios (n. 13), para dar expresión gráfica a este hecho real, bastaría fundir las dos representaciones de la serie de Roma, colocando entre los ángeles y como origen de los rayos de luz la imagen de la Madre divina junto a su Hijo, o con el Niño Jesús en los brazos, para sensibilizar su intervención, y aun podrían suprimirse los rayos de luz, pues la misma presencia de las sagradas personas expresaría bastantemente su influjo. No habría en ello ninguna impropiedad artística, ni tampoco histórica, pues la inspiración de los Ejercicios es un hecho, que, aunque no constara por el examen de los testimonios, se demuestra por motivos doctrinales basados en hechos comprobados (n. 13), y a ellos se debe también atender en el estudio de los Ejercicios, que además de libro ascético, son método vivo de formación espiritual, con su destino providencial en bien de la Iglesia. Una concepción gráfica semejante presenta la misma serie romana en la lámina 65. San Ignacio ofrece el libro de las constituciones arrodillado ante un altar, en que se le aparecen arriba la Santísima Trinidad y la Virgen María. La leyenda correspondiente dice: «Societatis Iesu constitutiones frequentibus Sanctissimae Trinitatis apparitionibus atque illustrationibus, Beatissima item Virgine saepe visa atque illas approbante, conscribit» [40].

Verdad es que la inspiración de los Ejercicios así expresada podría interpretarse groseramente del dictado material de su texto, como si San Ignacio escuchase las palabras de la Virgen, para pasarlas al papel. Tan burda interpretación chocaría a algún celante de la verdad histórica hasta revolverle contra la idea de un dictado material, que San Ignacio no respetó al enmendar incansablemente el redactado primitivo.

16. Lo que aquí se ha presentado en plan de suposición realizable ha sido un hecho. El sexto general de la Compañía de Jesús, Mucio Vitelleschi, mandó pintar un cuadro para adorno de la Santa Cue-

---

[39] *Vita P. Ignatii de Loyola Fundatoris Societatis Iesu,* Jerónimo Vierz, con 12 láminas, 9 × 13 cm. Reproducida después de la canonización *Vita S. Ignatii...*

[40] *Vita beati P. Ignatii Loyolae,* edición de Roma 1609.

va de Manresa, que el P. Andrés Lucas en su *Vida de San Ignacio de Loyola*, impresa en 1633, describe así:

«Poco más arriba de la cueva, a un lado de su cumbre, está una devota capilla adornada con un retablo grande de buen pincel, donde se ve San Ignacio hincado de rodillas, vestido de saco y cadena, haciendo oración, y levantados los ojos a una imagen de Nuestra Señora, con su Hijo en los brazos, escribiendo el libro de los Ejercicios espirituales, el cual (según cierta tradición) la misma Virgen le dió y dictó. En la orla y marco del cuadro se leen estas palabras: En este lugar el año 1522 San Ignacio compuso el libro de los Ejercicios, que fué el primero que se escribió en la Compañía de Jesús y está aprobado por Bula de la Santidad de Paulo Tercero» [41].

Nótese que la orla sólo afirma la composición del libro de los Ejercicios en la Cueva, y nada dice del dictado de la Virgen. Que lo dictó, lo añade por su cuenta el P. Lucas, apelando a la tradición.

La composición del cuadro del P. Vitelleschi ha sido perpetuada por el escultor Francisco Grau en el alto relieve de alabastro, labrado en 1678 [42], que sirve de retablo al altar de la Santa Cueva.

IV. La tradición

17. Que el cuadro del P. Vitelleschi y el retablo de Grau han contribuído a divulgar y perpetuar la tradición de la intervención de la Virgen Santísima en la composición de los Ejercicios es cosa llana. Pero no es exacto decir que le dió origen. Existía ya de antiguo y vamos a recoger sus primeros hilos.

Que la Virgen tuvo parte en el origen de los Ejercicios era tradición de la familia Amigant de Manresa, que albergó a San Ignacio en su casa durante sus enfermedades. Nos consta por fuentes escritas independientes entre sí y enteramente concordes, lo que no permite dudar de la existencia de la tradición en dicha casa.

En un manuscrito titulado «Piedad de los Amigant en la canonización de San Ignacio de Loyola», que hasta la revolución roja de 1936 se había conservado entre las notas de la casa Amigant en el archivo del Marqués de Palmarola, se contenía la copia de una carta del P. Ribadeneira al P. Gil, rector del Colegio de Barcelona, de 6 de abril de 1595, instándole a tomar informes de las familias Pascual y Amigant, como preparación de los procesos de Manresa y Barcelona. Alegaba estos motivos, cuanto a la familia Amigant, fundado en la información del Doctor Sarrovira:

---

[41] Lucas, *Vida de San Ignacio*, 31 s.
[42] Creixell, *San Ignacio*, II, 94.

«Preguntado nuestro Santo Padre Ignacio, les comunicaba y franqueaba al señor Pedro de Amigant y a la señora Angela de Amigant las cosas que pasaban por su alma, esto es, los raptos, las visiones del cielo, las elevaciones y otras cosas interiores, por ver a estas personas muy devotas y tan de su satisfacción y consuelo. Todo esto me lo ha contado claramente el Sr. Dr. Sarrovira, a quien el Santo profetizó todo el discurso de su vida; y con no pequeño fundamento lo colegí yo alguna vez en el mismo P. Ignacio, si bien iba muy cauteloso en apuntar los favores que había recibido de Dios nuestro Señor en Manresa» [43].

Efecto de la comunicación del P. Ribadeneira, el P. Francisco Castells tomó informe de la familia Amigant. En el archivo de esta familia no se conservaron las notas originales, sino sólo la copia resumen que hizo de ellas el confesor de la casa P. José Poch a fines del siglo XVII. En el párrafo 17 del fol. 23 se leía:

«17. San Ignacio dió los exercicios espirituales a la señora Angela de Amigant, luego que se los vbo dictado la Virgen.

Es constante que la Virgen Santísima enseñó los exercicios espirituales que oy día pratica la Compañía de Jesús, a San Ignacio. Conociendo el Santo el copioso fruto que se coge de ellos, los comunicó a la señora Angela de Amigant, como tan discípula de su enseñanza. Así lo declara el proceso de la canonización de San Ignacio, fol. 377» [44].

El sentido de la palabra «dictar» lo da el comentario a la noticia escueta. La Santísima Virgen «enseñó» los Ejercicios a San Ignacio.

18. La misma información recogió el P. Lorenzo de San Juan, según nos informan los Anales del Colegio de Belén de Barcelona correspondientes al año 1606. Hablan de los ministerios de dicho P. en esta ciudad, y como de paso se intercala el siguiente párrafo, de la misma letra al parecer, entre el final y principio de dos páginas contiguas:

«Pasando por Manresa supo del Sr. Amigant que la Virgen había dictado los Ejercicios a N. P. S. Ignacio, después de un rapto en la Anunciata

---

[43] CREIXELL, *San Ignacio,* I, 134. El doctor Sarrovira, informador del P. Ribadeneira, es el magnífico Miguel Çarrovira, doctor en ambos derechos, de Barcelona, que a los setenta años fué testigo en el proceso de 1595. El año 1542 fué a Roma e, introducido por Isabel Roser al trato de San Ignacio, le visitaba con frecuencia y comía a su mesa. Le adivinó su resolución de casarse y le predijo los trabajos que habría de pasar. Le informaron de las cosas de San Ignacio en Manresa Isabel Roser, los Pasqual y otras personas que en Manresa conocieron al Santo (MI: *Scripta,* II, 294-298).

[44] Códice «Piedad de los Amigant en la canonización de San Ignacio de Loyola», fol. 23 MI: *Scripta,* II, 46. Del P. Castells, que murió en 1609, se hace un grande elogio en los Anales del Colegio de Belén, p. 51 de la copia moderna. Cf. QUERA, M., *Influjo de la Santísima Virgen en la composición del libro de los Ejercicios:* Manresa 15 (1943) 164-170.

de su casa, como lo tenían notado y sabido de boca del Santo, cuando estuvo allí» [45].

El P. Lorenzo de San Juan, misionero célebre, estuvo en Manresa en 1601, según estos mismos anales, donde con sus sermones encendió la ciudad en devoción a San Ignacio, hasta el punto que los Conselleres y Consejo de Manresa se movieron a comprar la casa que había sido hospital de Santa Lucía, porque allí había morado el Santo [46], y volvió al año siguiente para continuar lo comenzado, hasta abrir una información de los hechos maravillosos atribuídos a la intervención de San Ignacio [47]. Esta segunda vez visitó la casa Amigant para venerar la cámara y el lecho en que estuvo enfermo el Santo, acompañado de Galcerán de Paguera, Francisco Gaver, Juan Amigant, nieto de Angela Amigant que sirvió a Ignacio, dueño de la casa, y una hermana de éste y otras personas más, según testifica en los procesos de 1606 el mismo Galcerán de Paguera [48]. A estas fechas y tal vez a esta visita hay que referir la comunicación de Juan Amigant, doctor en ambos derechos, al P. San Juan, como tradición de familia, de la inspiración de los Ejercicios por la Santísima Virgen.

Conjugando entre sí estos testimonios queda claro que San Ignacio comunicó a Pedro de Amigant y Angela, su mujer, que después de un rapto tenido en la Anunciata de su casa, la Santísima Virgen le había enseñado los Ejercicios que hoy día practica la Compañía de Jesús, y que dió los Ejercicios a la señora Angela, luego que se los hubo dictado, es decir, enseñado la Virgen.

En estos testimonios no puede ofrecer dificultad la palabra «dictar», que no tiene otro sentido que «enseñar», pues este sinónimo le dan como equivalente. Que San Ignacio comunicase a los señores Amigant tal intimidad, no le parecería cosa inconveniente al P. Ribadeneira, pues apunta haber notado que así lo hacía San Ignacio en

---

[45] Códice original desaparecido, fol. 21, copia moderna, fol. 36 (QUERA, *Influjo*, 165).

[46] Copia moderna, fol. 26.

[47] Consta del testimonio de Mauricio Gomar en el proceso manresano de 1606:

«Praecipue cum anno 1602 concionaretur in hoc oppido R. P. Laurentius, sacerdos Societatis Jesu, et hortaretur christifideles huius oppidi, quatenus, si quae scirent miranda, quae contigissent in locis ubi pater Ignatius commoratus fuerat, et poenitentiam egerat, illa revelarent et publicarent; recordatur ipse testis, qui tunc intererat in receptione et examine quorundam testium de rebus mirabiliter a dicto patre Ignatio gestis, se audivisse a quodam amico suo...» (Resumen moderno del proceso de Manresa, 101 s.)

Narra cómo no pudieron pecar dentro de la cueva con una mala mujer un grupo de jóvenes.

[48] MI: *Scripta*, II, 649.

algunos casos, aunque por lo común era muy cauteloso en insinuar los favores de Dios recibidos en Manresa (n. 17). La tradición de abuelos a nietos, recogida directamente por dos testigos diferentes y concordes en sus dichos, es sólida garantía de la comunicación de Ignacio a los señores Amigant, y argumento indubitable de que a lo menos existía la tradición del dictado de la Virgen en la forma explicada en la familia Amigant a fines del siglo XVI, mucho antes del cuadro del P. Vitelleschi. Notemos de paso la circunstancia de tiempo, que se apunta para la inspiración de los Ejercicios, después de un rapto tenido en la Anunciata de la casa Amigant, cuando en ella estaba Ignacio convaleciente.

19. Contamos, pues, en la familia Amigant con un testimonio histórico de la intervención de la Santísima Virgen en la composición de los Ejercicios, que ya persuadían otras razones. Se aduce además al P. Laínez, a quien se atribuye la afirmación de que Ignacio había tenido por maestro de los Ejercicios también a la Virgen María. Pero de su dicho no tenemos garantía tan segura. El P. Francisco García, en su libro *Vida, virtudes y milagros de San Ignacio de Loyola,* consignaba en 1685 que la Virgen Santísima fué la maestra del autor de los Ejercicios, San Ignacio, según lo había afirmado el P. Laínez [49]. El P. Virgilio Nolarci (Carnoli) escribía en 1687 en su *Vita del Patriarca sant' Ignatio:* «Y los PP. Laínez y Polanco, que comunicaban íntimamente con el Santo, afirmaron con toda aseveración, no solamente de palabra, sino también por escrito, que no había tenido más enseñanza en este punto que las visitas del cielo, y que fuera de la experiencia no tuvo otro maestro más que a Dios. Dijeron principal maestro, porque también tuvo a la bienaventurada Virgen María; así lo afirmaba el P. Laínez; esta es la constante tradición» [50]. Muy posteriores son los testimonios respecto del dicho de Laínez. Pero dan fe cierta de que en tiempo de éstos la tradición existía.

20. A difundirla contribuyeron sin duda, además de las imágenes que reproducían el cuadro del P. Vitelleschi, las Vidas de San Ignacio, divulgadas con motivo de su beatificación y canonización. Su parte tuvo también el relato que el P. La Puente incluye en la *Vida del P. Baltasar Alvarez,* publicada en 1615, de una revelación hecha a la

---

[49] García, F., *Vida, virtudes y milagros* (1685) 61 (1890) 39. Quera, *Influjo,* 67, nota 12.

[50] «Dissero principal maestro, atteso che v'ebbe la Beatissima Vergine ancora. Così affermava il P. Lainez.» Nolarci, V., *Vita del Patriarca Sant Ignatio* (1687) 39 (Quera, 67, nota 12; (1701) 55 (MI: *Exer.* 40). Cf. Drive-Tarré, *María y la Compañía de Jesús,* 25; Watrigant, E., *La très Sainte Vièrge a-t'elle aidée Saint Ignace a composer le libre des Exercises Spirituelles?* Uclés (1894) 26; Solá, J. M., *La intervención de la Virgen en los Ejercicios espirituales,* Manresa 7 (1931) 55.

venerable virgen Marina de Escobar [51], y repitió en la *Vida maravillosa de la venerable virgen doña Marina de Escobar,* impresa en 1665 [52], y fué divulgado por el P. Lucas en su *Vida de San Ignacio* (1633). El Arcángel San Gabriel hacía saber a Marina, de parte de la Santísima Virgen, que «ella era y había sido como Patrona y Fundadora de aquellos santos ejercicios de la Compañía, y había sido ayudadora y como enseñadora del Santo Padre Ignacio, para que así se hiciese, y en esta razón había tenido principio en ella esta obra» [53].Obsérvese la precisión de lenguaje con que está descrita la intervención de la Virgen María en la génesis de los Ejercicios: «en ella había tenido principio esta obra en razón de patrona, fundadora y ayudadora», lo cual se refiere a su oficio de medianera de la gracia, y también «como enseñadora de Ignacio», y ello alude a una intervención en su misma gestación. Nada se dice del dictado material.

El P. Lucas pone como epifonema a la narración del P. La Puente: «Con esto queda firme y cierta, como lo ha estado siempre, la antigua tradición de que el libro de los Ejercicios lo compuso y escribió nuestro Padre San Ignacio en Manresa, ayudado y favorecido de los Maestros del cielo Cristo y su Madre» [54]. Aquí está Lucas más en lo justo que cuando al describir el cuadro del P. Vitelleschi añadió por su cuenta, como advertimos antes (n. 16), que según es cierta tradición la misma Virgen *dió y dictó* a Ignacio el libro de los Ejercicios.

21. Citemos, para terminar, los dos últimos anillos autorizados de la tradición. El P. Anderledy en su carta a toda la Compañía en 1888 sobre el encargo de promover el culto al Sagrado Corazón, dice, aludiendo a las contemplaciones de la vida de Cristo de los Ejercicios en que se ejercitaba ordinariamente San Ignacio:

> «Para conocer mejor los hechos de Cristo nuestro Señor, su mente y voluntad divina, nunca acababa de meditar los santos deseos y elevados sentimientos del Corazón de Jesús. Cuanto en esta parte enseñó y ordenó creemos, no sólo piadosa, sino fundadamente, que se lo inspiró la excelsa Madre nuestra, la Virgen Inmaculada» [55].

Pío XI refiriéndose a los Ejercicios espirituales en su Epístola apostólica al P. Ledóchowski en el tercer centenario de la canonización de San Ignacio y San Francisco Javier, 3 de diciembre de 1922, escribe:

---

[51] La Puente, *Vida del P. Baltasar Alvarez,* c. 43, párr. 1 (Madrid, 1880), 464 s. (MI: *Exer.* 43).
[52] La Puente, *Vida maravillosa,* l. 1, c. 5 (1726) 23.
[53] Lucas, A., *Vida de San Ignacio,* 80 s.
[54] Ibidem.
[55] *Epist. Praep. Gen.,* V, 105.

«En aquel retiro de Manresa aprendió de la misma Virgen y como recibió de sus manos aquel perfectísimo código de leyes, así lo podemos con verdad llamar, de que se ha de valer todo buen soldado de Cristo, para pelear las batallas del Señor, los Ejercicios espirituales decimos, tales como se narra le fueron entregados del cielo a Ignacio» [56].

No se menciona el dictado en testimonios tan autorizados, y las expresiones figuradas que emplean se entienden rectamente de la inspiración interior.

V. Reacción exagerada

22. También ha sido un hecho la reacción contra la idea de un dictado material de los Ejercicios. Uno de los paladines que ha vuelto por la verdad histórica en forma tajante, y a lo que creemos demasiado simplista, ha sido el P. Dudon en su *Saint Ignace de Loyola.* Entre las «Notes et appendices» dedica la 11 a «Manrèse et les Exercices». En el apartado B pregunta: «La Vierge a-t-elle dicté les Exercices à Ignace?» y contesta: «Le P. Astrain, le P. Tacchi Venturi, le P. Watrigant disent résolument: non. D'autres déclarent respectable «l'antique tradition». Y dando por supuesto que esta tradición antigua admite el dictado material, y no más bien la ilustración interior de Ignacio, se pone a dar razones, contra lo que nadie sostiene ya en la actualidad, las cuales nada prueban contra la ilustración interior.

«Avant tout, retenons les quatre points suivants: 1.º, Ignace s'est dit l'auteur du livre des *Exercices;* 2.º, le commun de sa génération le lui attribue; 3.º, l'Église parle comme ces homes et comme Ignace; 4.º, la tradition invoquée remonte à 1606» [57].

Las tres primeras razones sólo valdrían, si San Ignacio no hubiese hecho en Manresa sino copiar como un amanuense el libro de los Ejercicios, y esto nadie lo defiende. Veamos cómo prueba que toda la tradición proviene del año 1606.

«Aucun des premiers historiens ne parle de la dictée. Dans aucun des procès canoniques, le fait ne figure aux articles. La première mention d'une dictée figure dans les *Annales* manuscrits du collège de Barcelone, à l'année 1606, et par manière d'addition faite, après coup, au texte primitif. Selon

---

[56] «In illo Minorissano recessu, quemadmodum sibi essent praelia Domini praelianda, ab ipsa Deipara didicit, cuius tamquam ex manibus illum accepit absolutissimum legum codicem —sic enim appellare vere possumus— quo quisque bonus miles Christi Iesu utatur oportet. Exercitia Spiritualia dicimus, qualia feruntur caelitus Ignatio tradita.» («Meditantibus nobis»: AAS 14 (1922) 629).

[57] Dudon, *Saint Ignace de Loyola,* 626.

cette addition, Jean Amigant aurait conté la chose, à Manrèse, au P. Lorenzo de San Juan. De Barcelone, l'affirmation s'est envolée à Rome; recueillie par le P. Lancisius, elle a été consignée par lui dans son ouvrage *Gloria Sancti Ignatii* paru en 1622. En 1626, le P. Mutius Vitelleschi envoie à Manrèse un tableau représentant la scène de la dictée, *Dictante Deipara, discit ac dicet.* Mignard a peint la même scène, dans un tableau qui est aujord'hui au séminaire Saint Sulpice» [58].

Toda esta combinación de datos es demasiado simplista para explicar la tradición general de un dictado material de los Ejercicios, aun en el caso de haber existido. Pero hay en ella fichas falsas. El cuadro mandado a Manresa por el P. Vitelleschi llevaba en la orla según la descripción del P. Andrés Lucas copiada antes (n. 16): «En este lugar el año 1522 San Ignacio compuso el libro de los Ejercicios, que fué el primero que se escribió en la Compañía de Jesús, y está aprobado por la bula de la Santidad de Paulo Tercero». No contenía, pues, el mote difundidor de la idea de un dictado material: «Dictante Deipara, discit ac dicet», que le atribuye el P. Dudon. La orla afirma tan sólo el hecho de la composición del libro en la Cueva en 1522, sin mencionar siquiera a la Virgen Santísima. Quien ante tal cuadro pensase en un dictado material, interpretaría groseramente una concepción artística de la inspiración interior.

El P. Dudon fecha el cuadro en 1626, después de la publicación de la obra del P. Lancicio, como inspirado en ella. El P. Astráin sitúa en 1617 el envío del cuadro a Manresa [59], el cual, como acabamos de ver, no se hace eco de las ideas de esta obra.

El P. Dudon calla la información tomada por el P. Castells de la familia Amigant anterior a la noticia del P. Lorenzo de San Juan (n. 17), según la cual la Virgen enseñó los Ejercicios a San Ignacio, entendiendo en este sentido la palabra dictar. Y en este mismo sentido habló el Sr. Amigant al P. Lorenzo del dictado de los Ejercicios por la Santísima Virgen. La tradición del influjo de la Virgen remonta en la familia Amigant a San Ignacio y fué conocida por los jesuítas antes de 1606.

23. Los procesos no hablan de un dictado material, porque nadie pensaba en él. Los de 1595 ni siquiera mencionan la composición de los Ejercicios [60]. En los de 1606 el rótulo del P. Paoli la toca en el

---

[58] Ibidem.

[59] El P. Astráin (*Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, I, Madrid, 1912) dice: «Esta creencia (del influjo de la Virgen en la composición del libro de los Ejercicios) se debió difundir por el célebre cuadro que hizo pintar el P. Mucio Vitelleschi en 1617» (p. 161, nota 5).

[60] Véanse los interrogatorios del P. Gil para los procesos de 1595 en Barcelona (MI: *Scripta*, II, 269-282), Manresa (ib., 354-356) y Montserrat (ib., 381-384).

artículo 29 «de oratione et illustrationibus». Después de mencionar la vela de armas en Montserrat y las siete horas diarias de oración con la asistencia a los actos litúrgicos, dice:

«Cum dictus P. Ignatius, adhuc poenitens et laicus, in continuis orationibus et meditationibus Manresae occuparetur, permultas divinas illustrationes habuit, quibus et experientia quotidiana et virtutum exercitationibus illuminatus, libellum quendam composit... quem Exercitia spiritualia appellant» [61].

Nótese que los Ejercicios se atribuyen a las muchas ilustraciones divinas y a la experiencia y práctica de las virtudes. Según esto el P. Paoli en los procesos no habla del dictado material, pero insinúa la inspiración divina por medio de las ilustraciones, haciéndose eco de los primeros historiadores que la admiten (nn. 1-6). Estos tampoco hablan directamente del influjo que tuvo la Virgen, pero registran con la autobiografía las visiones de Cristo y su Madre Santísima en el tiempo que los componía (n. 4) [62].

24. Insiste todavía el P. Dudon contra el dictado de los Ejercicios negando el valor del testimonio del P. Lorenzo consignado en los Anales de Belén.

«Malhereusement, l'assertion des *Annales* ne mérite point crédit. Le premier Jésuite qui est allé à Manrese en 1573 a reçu des Amigant le récit de tous leurs souvenirs sur Ignace: rien de la dictée. Jean Amigant (celui-là même qui aurait raconté la dictée au P. Lorenzo de San Juan) Juan Amigant, docteur *in utroque*, a déposé comme témoin au procès manrésan de 1606: il n'a rien dit de la dictée» [63].

Lo del primer jesuíta que visitó Manresa en 1573 se refiere sin duda al P. Juan Pla, que el año siguiente dió cuenta al P. General Mercurian, en carta de primeros de julio, de lo que había visto y sabido. Un fragmento sobre la razón del traslado de San Ignacio enfermo desde el convento de los dominicos a la casa Amigant nos han conservado los *Acta Sanctorum*, julio v. 7, p. 784. No conocemos toda la carta para poder afirmar que nada dice de la inspiración de la Virgen. De su silencio, aun siendo cierto, como de argumento negativo, nada se puede deducir, cuando por otras vías consta de la tradición de la familia.

En el proceso de 1606 Juan Amigant contestó al artículo 29 del rótulo del P. Paoli antes copiado: «que en esta población es pública voz y fama lo que en el artículo se contiene, y que el mismo testigo

---

[61] Ib. 554.
[62] POLANCO, *Vita*, 529; NADAL, *Dialogi*, 239; RIBADENEIRA, *Vida*, 62.
[63] DUDON, *St. Ignace*, 626.

lo ha oído de algunas personas que conocieron, hablaron y trataron al P. Ignacio» [64].

Cierto que aquí no se dice una palabra sobre el dictado de los Ejercicios, ni de la influencia de la Santísima Virgen en su composición. Pero tampoco tocaba estos puntos el redactado del interrogatorio. El artículo 29 trata en general de la oración e ilustraciones divinas, y por lo que se refiere a Manresa insinúa dos cosas, si Ignacio había tenido ilustraciones divinas, y si, iluminado por ellas, había escrito el libro de los Ejercicios, sin entrar en más particularidades sobre la génesis del libro. El Sr. Amigant asiente al artículo, alegando que es pública voz y fama, y añadiendo por su cuenta que lo ha oído de personas que trataron al P. Ignacio. No hubiera podido atestiguar lo mismo de la noticia de la intervención de la Virgen en la composición de los Ejercicios, ya que por ser comunicación particular de San Ignacio a los Amigant, conservada por recuerdo de familia, no gozaba de pública voz y fama, ni la había oído personalmente a su abuela Angela él, que no contaba a la sazón sino treinta y cinco años, y sólo la sabía por conducto de su madre Inés, que no había conocido a Ignacio, y hablaba de lo oído a su suegra Angela. Sean estas u otras las razones de su silencio, en la solemnidad de un proceso, éste no puede anular la existencia de la tradición de familia, que consta por conducto del P. Castells y del P. Lorenzo de San Juan.

25. El P. Dudon ataca, no sólo el dictado material de los Ejercicios y con él la intervención de la Santísima Virgen en su gestación, sino también su inspiración divina. En el apartado D. pregunta: «Les Exercices sont-ils un livre inspiré?». Sin precisar más lo que entiende por inspiración y tomándola en un sentido extremo que ningún historiador defiende (n. 22), contesta con estas dos afirmaciones que pueden concederse, y negarse la consecuencia y mejor el supuesto:

«L'Eglise, en approuvant ce livre, n'a point parlé d'inspiration. Ignace ne l'a point cru, puisqu'il a retouché son manuscrit de Manrèse, surtout à Paris et à Venise» [65].

La inspiración de los Ejercicios nadie la pone en una asistencia durante su redactado que garantice su inerrancia, a la manera de la inspiración de los libros sagrados. Los primeros historiadores la ponen en una ilustración especial, para concebir el método de los Ejer-

---

[64] «Dixit quod in presenti oppido est publica vox et fama prout in articulo continetur et quod ipse testis audivit a nonnullis personis, qui dictum Patrem cognoverunt, et locuti sunt, et tractaverunt.» (Proceso original fol. 182 r.)

[65] DUDON, *St. Ignace*, 627.

cicios (nn. 1-6, 22), y algo de esto concede a continuación el mismo P. Dudon:

«Sans doute, sans particulière assistance de Dieu, le pèlerin n'aurait pu écrire ce livre. C'est une remarque de la bulle de canonisation; c'est aussi une évidence. Cette assistance de Dieu s'est prolongée, après Manrèse, pour les additions et remaniements faits aux feuillets primitifs» [66].

Mas no viendo el P. Dudon en los Ejercicios otra cosa que un cierto número de verdades ordenadas sintéticamente, capaces de engendrar la conducta cristiana más generosa, pone el favor especial de Dios en Manresa en «surélever d'un coup sa faculté naturelle de comprendre, de lui donner une intelligence supérieure de la vie spirituelle, qui lui permit le discernément des esprits». Con esto pudo ordenar la síntesis de verdades tradicionales tomadas de los libros que tuvo en sus manos. «De là, l'accent de sûreté et de force, qui frappe dans les *Exercices*» [67].

Pero los Ejercicios son algo más que una síntesis de verdades. Son un método de oración y ascesis enfocado a producir un entrenamiento espiritual concreto, que capacite para poder amar y servir en todo a la divina majestad [233]. Y es tal la selección y trabazón de los elementos para llevar al fin buscado, que requieren una ilustración especial del cielo, algo más que la sobreelevación de la facultad natural de comprender. Por otra parte tampoco parece lo más ajustado a la realidad el que esta sobreelevación haya sido de una vez «d'un coup», como quiere Dudon, porque San Ignacio no sólo concibió el método de los Ejercicios en Manresa, mas también lo experimentó en sí, y lo puso por escrito a través de sus experiencias personales; y pues nos confiesa el mismo Santo que en el período de las consolaciones, durante el cual experimentó en sí los Ejercicios, el Señor le trataba como enseña el maestro de escuela a un párvulo, parece más natural que no le diese todo el método de una vez, sino por partes, a medida que lo iba poniendo en práctica (n. 1), y así la especial ilustración divina hubo de intervenir repetidamente.

26. Pero también en la práctica de los Ejercicios por San Ignacio en Manresa pone dudas el P. Dudon, proponiendo en el apartado A la pregunta: «Ignace a-t-il fait à Manrèse une retraite de trente jours?» [68]. Planteada la cuestión en este punto vidrioso, y pertrechado en un tuciorismo cómodo, esto es, desechando decididamente lo que no sea enteramente cierto, sin entrar en el estudio a fondo de los testimonios de Nadal y Polanco, que nos dan preciosos pormenores de

---

[66] Ibidem.
[67] Ibidem.
[68] Ib. 626.

cómo practicó el Santo sus Ejercicios [69], se detiene acumulando negaciones generales, como para impresionar desfavorablemente, a saber, que es imposible precisar nada sobre la duración de los períodos de la vida espiritual de Ignacio en Manresa, que son discutibles todos los sistemas propuestos, y lo mismo se diga de los que han querido puntualizar los treinta días del mes de Ejercicios que hizo el Santo, que en este problema no tenemos más luz que las palabras de Laínez: «Vino a hacer cuanto a la substancia las meditaciones que llamamos Ejercicios», y ni Laínez dice, ni nadie sabe, en qué consiste tal substancia [70]. Afirmaciones tan rotundas implican o el desconocimiento o la preterición despectiva de los demás testimonios. Pero aunque nada supiésemos cierto en los pormenores de tiempo, modo y contenido de los Ejercicios del mismo Ignacio en Manresa, no por ello quedaría excluído el hecho en sí de haberlos practicado. Ciérrase al fin la serie de negaciones que no tocan al tema con esta insinuación: «Mais la formule même de Laynez donne lieu de croire que le saint ne fit pas, comme elles sont marquées dans son livre et dans leur ordre, les méditacións établies en série pour un mois de retraite» [71], creyendo ver en la palabra «substancia» el fondo de las meditaciones en oposición a su forma o método, apartándose así del sentir de Polanco y Nadal. Pero ello no es ya proponer toda y sola la verdad cierta, sino querer hacer pasar por tal una apreciación propia.

Si la serenidad de juicio, requerida por la historia, queda turbada a las veces, aun en profesionales de nota, por ideas preconcebidas o el interés por determinada solución, a mayores desvíos lleva el intento de convertir la crítica histórica en arma de combate, para deshacer creencias y derribar tradiciones extendidas y arraigadas.

JOSÉ CALVERAS, S. I.

---

[69] *El origen de los Ejercicios*, 277-279.

[70] «De la durée de chacune de ces périodes, il est impossible de rien préciser. Ceux qui l'ont tenté n'ont abouti qu'à des systèmes discutables. Il faut dire de même de ceux qui ont essayé de découper, dans la période manrésienne, une retraite de trente jours. Nous avons pour toute lumière dans ce problème la parole de Laynez: «En este tiempo...». En quoi consiste cette «substance»? Laynez no le dit pas; et nul ne le sait.» (DUDON, *St. Ignace*, 626).

[71] Ibidem.

La gloria de Dios fin del hombre

Trascendencia teológica de un tema ignaciano *

Que el fin del hombre es la gloria de Dios no es idea nueva para quien se ha formado en la escuela de S. Ignacio. Tan en el alma lo tenía él, que las palabras «ad maiorem Dei gloriam» han quedado sobre su bandera como síntesis de su espíritu. Y no sólo nos ha mostrado la meta. En los Ejercicios nos ha dejado el medio de acercarnos más y más a ella: la asimilación perfecta a Cristo hasta las locuras de amor del tercer grado de humildad.

Al terminar la teología el alma se siente llena de admiración y gratitud para quien con tanta exactitud y claridad le señaló el ideal y el medio de conseguirlo; pero al mismo tiempo siente la necesidad de utilizar todos los conocimientos adquiridos para penetrar más a fondo ese ideal y precisar con la mayor claridad y nitidez posible sus contornos, pues flotan en el ambiente diversos problemas que mal resueltos podrían destruirlo prácticamente. Imposible abarcarlos todos y, mucho menos, exponerlos con la amplitud que merecerían. Nos limitaremos a unas ligeras indicaciones, que esperamos, con todo, no carecerán de interés.

Disputan los teólogos si podría Dios haber creado un mundo material sin ningún ser inteligente que le alabase, y no faltan quienes lo nieguen resueltamente. Sea de ello lo que fuere, todos conceden que habiendo creado seres inteligentes no puede contentarse con la gloria meramente material, sino que ha de pretender necesariamente la formal.

Al hombre lo ha creado Dios para una vida temporal sobre la tierra en su estadio de prueba y otra eterna ultraterrena y definitiva. A ambos estadios se ha de extender el fin de glorificar a Dios, pero de un modo especial al que es definitivo y ha de durar para siempre. En este mundo nuestro conocimiento de Dios es muy imperfecto y la gloria que le damos muy limitada en muchísimos aspectos. En la vida

---

* Discurso leído en el Acto General de Teología, 10 de junio de 1955, en el Colegio Máximo de San Cugat del Vallés (Barcelona).

ultraterrena, aun en un orden puramente natural, el conocimiento había de ser muchísimo más perfecto y la gloria de Dios estaría libre de todas las limitaciones propias del estadio de prueba. Con todo, hay una cualidad que no se puede dar en el estadio ultraterreno y que Dios quiere, no obstante, en esa glorificación que nos pide. Quiere que lo glorifiquemos libre y meritoriamente. Ese es el gran sentido de nuestra vida terrena, que si no glorifica a Dios con la perfección que la eterna, le comunica a ésta una nota de gran valor que sin ella sería imposible.

Esta íntima relación entre la glorificación de Dios en esta vida y en la eternidad hay que tenerla bien presente, si no queremos perder la perspectiva exacta y encontrarnos frecuentemente desconcertados al ver las lagunas, imperfecciones y pequeñeces humanas con que se glorifica a Dios. Por otra parte, el saber que incluso la gloria de Dios participa en esta vida de su carácter de medio y de camino, con las imperfecciones consiguientes, no nos quitará lo más mínimo el entusiasmo. Si no podemos llegar a la completa perfección, hay que esforzarse por acercarse lo más posible, y la medida de ese esfuerzo marcará la de la perfección definitiva en nuestra glorificación eterna de Dios.

Dentro de esta perspectiva tiene grandísima importancia la doctrina de la reviviscencia de los méritos. Saber que todo lo que se hace por Dios es algo que ya está definitivamente adquirido para la mayor gloria de Dios por toda la eternidad, con tal de que se muera en gracia, es un estímulo poderosísimo tanto para la propia santificación como para el trabajo apostólico.

Sin perder de vista esta íntima relación entre lo temporal y lo eterno, vengamos ya a la gloria de Dios en esta vida. Ante todo conviene que distingamos bien tres grados. Hay un grado de gloria que Dios quiere que le demos tan absolutamente, que negárselo traería consigo la enemistad divina y la privación de la felicidad eterna. Hay otro grado que Dios lo quiere positivamente y negárselo le ofende, pero sin llegar a privarnos de su amistad. Finalmente hay un tercer grado donde ya no se puede hablar de obligación. Dios no nos lo exige ni se ofende si se lo negamos. Es cuestión de mayor generosidad y amor, de mayor perfección en el cumplimiento de nuestro fin.

Aun en el orden natural, la felicidad eterna la daría el Señor como premio al que le hubiese dado al menos la gloria del primer grado, es decir, la que le pedía so pena de condenación. En el estado de término, como ya indicamos, el conocimiento de Dios habría de ser mucho más perfecto y la gloria de Dios mucho mayor, pero siempre proporcionada al grado de glorificación durante la vida mortal.

Pero Dios no ha creado al hombre en un estado puramente natural. Lo ha elevado a un orden sobrenatural. Lo ha destinado a

participar de la misma vida divina, a conocerlo intuitivamente en el cielo y a amarlo con un amor sobrenatural correspondiente a ese conocimiento intuitivo. De ahí se seguirá una glorificación de Dios infinitamente superior a toda la que hubiera podido darle en un orden puramente natural.

Es más. Ya desde esta vida ha querido elevarnos a ese orden divino por medio de la gracia santificante, que transforma nuestra alma y nos diviniza. No ha querido darnos el cielo como premio de actos puramente naturales y sólo extrínsecamente elevados al orden sobrenatural, sino que ha querido que ya desde esta vida lo glorifiquemos con actos del mismo orden divino, y para eso nos ha enriquecido con el don de su gracia. La gloria que Dios quiere del hombre en la providencia actual es la gloria formal de un hijo de Dios vivificado por la vida divina. Veamos, pues, qué obras son las que pueden glorificarlo de esta forma.

Naturalmente ha de tratarse de obras moralmente buenas. Las obras moralmente malas no pueden glorificar a Dios, no ya en el orden sobrenatural, pero ni en el puramente natural. Más aún, deben ser obras de quien no viva en pecado mortal. El pecador es enemigo de Dios y las obras de un enemigo no glorifican. No todo es malo en el pecador, pero lo que en él queda de bueno sólo son rasgos de su padre en un hijo degenerado. Sólo las obras que haga ayudado de la gracia actual en orden a la justificación glorificarán a Dios, aunque imperfectamente.

Algo distinto es el caso del pagano que viva de buena fe en su error y no haya pecado gravemente. Sus obras meramente naturales puedan dar a Dios una gloria igualmente natural. Pero ésa no es la gloria que Dios quiere en la actual providencia y esas obras no pueden merecerle una felicidad eterna meramente natural, que no se da para quien haya llegado al uso de la razón, ni mucho menos pueden merecerle la sobrenatural, respecto de la cual son completamente improporcionadas. Injusto pudiera parecer el proceder de Dios al privar al pagano sin culpa alguna suya del premio natural de sus obras. Así sería, si no estuviese dispuesto a darle algo que vale infinitamente más que ese premio natural, la gracia de la vocación a la fe y con ella la posibilidad de ganarse la gloria sobrenatural. Sus obras buenas no lo preparan positivamente, pero sí negativamente en cuanto que lo mantienen lejos del pecado, que podría ser impedimento de la gracia de Dios.

En cambio, todas las obras buenas de quien vive en gracia glorifican a Dios y merecen la vida eterna. La glorificación será explícita o implícita, según los casos, y tanto mayor cuanto más perfecta sea la obra y más directamente dirigida a Dios, pero siempre se darán, con la única condición de que se trate de obras moralmente buenas.

Qué condiciones se requieren para que una obra se pueda llamar

moralmente buena, lo suponemos conocido. Con todo, conviene recalcar que no se opone en manera alguna el amor del propio bien o el temor del propio mal, con tal de que no se excluya positivamente su subordinación a Dios.

Curiosa paradoja. La Iglesia a la que se ataca porque no duda en llamar morales a actos en los que el propio bien es móvil de la acción, es precisamente la que presenta los ejemplos más sublimes de absoluto desprendimiento y consagración a la sola gloria de Dios. En cambio, los que enseñan que el bien se ha de buscar por sí mismo y que todo respeto a la propia felicidad se ha de rechazar como moralmente malo, nos muestran con demasiada frecuencia una vida llena de egoísmo y mezquindad. Por una parte parecen desinterasados, pero en el fondo están dominados por el más soberbio egoísmo. La verdadera grandeza del hombre, por el contrario, nos lleva a la más profunda humildad. Dios nos ha creado a su imagen y semejanza y nos ha hecho dignos de ser amados, y precisamente en ese amor propio bien ordenado ha puesto el origen del amor divino. Quien se ama a sí como criatura ha de amar a Dios más que a sí mismo, como quien se conoce a sí bien no tiene más remedio que levantarse al conocimiento de su Creador. Por eso la Iglesia no condena lo que está de acuerdo con la naturaleza creada por Dios, sino que parte de ello para elevar a esa misma naturaleza a sus más sublimes cumbres de perfección.

Para salvarnos hay que dar a Dios el grado de gloria que nos pide, so pena de pecado grave. Para cumplir plenamente nuestra obligación debemos darle también el que nos pide so pena de pecado venial. Esto es demasiado claro y no hay por qué detenernos en ello. A nadie se le ocurrirá decir que cumple con su fin de glorificar a Dios ofendiéndole, aunque sólo sea venialmente.

Los problemas surgen cuando se trata del tercer grado que indicábamos antes, de dar mayor gloria a Dios, de cumplir con mayor perfección nuestro fin. Veamos algunos casos.

Hoy día se habla y se escribe bastante de teología de las realidades terrenas, teología del progreso, valor divino de lo humano... y en medio de cosas magníficas se deslizan a veces otras sencillamente inaceptables.

¿Qué valor tiene el progreso humano respecto de la gloria de Dios y hasta qué punto hay obligación de fomentarlo?

Todo lo que sea verdadero progreso es perfeccionar la obra creadora de Dios y cooperar a que refleje más su grandeza y perfección. En este sentido no hay duda que aumenta la gloria material de Dios. Es más, si se hace con esa intención, tampoco cabe duda que puede ser una glorificación formal. En el peor de los casos puede ser ocasión para que otros le den esa gloria formal. Mas, ¿se puede concluir

ya sin más que nunca pueda ser más perfecto renunciar a un progreso, a la consecución de un verdadero valor humano?

Para resolver este problema convendría tener bien presentes dos principios que con frecuencia se olvidan demasiado: 1) la limitación del hombre y obligación consiguiente de renunciar a verdaderos valores por conseguir otros superiores, y 2) el absoluto dominio de Dios, que puede exigir el sacrificio de una mayor perfección humana en aras de su amor.

No basta, pues, con decir que algo es un verdadero valor en sí y que perfecciona al hombre en algún aspecto; ni aun siquiera basta con que sea positivamente referible a Dios. Hay que avanzar más, hay que considerar todo el conjunto y ver si *hic et nunc* no impide otros valores mayores o no se opone a la voluntad de Dios claramente manifestada.

Con harta frecuencia vemos que aun la perfección humana no se va consiguiendo sino a base de sacrificar, al menos temporal o parcialmente, unos valores en aras de otros iguales o mayores que se trata de adquirir. Para que el árbol crezca con vigor y hermosura, hay que podarlo, aunque lo que se le corta sean trozos vivos capaces de desarrollarse, florecer y fructificar.

Por eso cuando oímos invocar el principio de que «la gracia no destruye a la naturaleza, sino que la perfecciona», para defender que la santidad no puede exigir el sacrificio de algo que humanamente perfeccione, nos parece que quien así procede no ha reflexionado suficientemente sobre esa ley esencial de sacrificio que la limitación humana impone a todo progreso y perfección.

Naturalmente la dificultad puede nacer también, y en muchos casos nace, de otra raíz distinta: de una supervaloración de lo humano que llega implícitamente a negar que la gracia perfeccione a la naturaleza. Si así fuera, ¿para qué sacrificar valores humanos en aras de otros sobrenaturales que se desconocen o se desprecian? Sólo así se explica, por ejemplo, que se haya podido decir en serio que la Santísima Virgen no pudo morir de amor porque ese amor tan intenso habría sido desordenado.

En este caso la única solución es un reajuste a fondo de la escala de valores. Tanto lo natural como lo sobrenatural es una participación de la perfección divina, pero mientras que por lo natural participamos de la perfección de Dios Creador, por lo sobrenatural participamos de la perfección de la misma vida divina. Por lo natural obtenemos perfecciones que, supuesta la libre creación de Dios, son debidas a la naturaleza humana (de ahí su nombre de naturales); por lo sobrenatural recibimos algo tan propio de Dios, que no puede darse criatura alguna, por perfecta que la supongamos, cuya naturaleza pueda exigirlo en alguna forma. Lo sobrenatural sólo se puede

recibir como don puro y gratuito de Dios, que perfecciona su obra elevándola por encima de lo que corresponde a su naturaleza de criatura.

No despreciemos el valor de Dios autor de la naturaleza ni de su obra creadora; pero tengamos bien presente que muy por encima está la obra santificadora y glorificadora de Dios autor de la gracia. Por el más mínimo progreso en el orden sobrenatural se puede sacrificar justamente todo lo natural.

Nuevos problemas surgen cuando no se trata ya de la oportunidad de renunciar a un valor natural por otro sobrenatural, sino de abstenerse del uso de un medio sobrenatural buscando de esta forma un mayor fruto asimismo sobrenatural.

Ya en el Antiguo Testamento declara con claridad el Señor que no se contenta con una santidad legal. La gloria que Él quiere ha de salir del corazón. En el Nuevo Testamento insiste con mayor claridad: «llega la hora en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad». Pero eso no quiere decir que se dé siempre ecuación perfecta entre la disposición subjetiva y la gloria de Dios. En la Iglesia tenemos medios objetivos que glorifican a Dios y santifican al alma por encima de todos los méritos de la disposición subjetiva, porque son actos morales de Cristo eficaces por sí mismos.

Se requiere ciertamente en los sacramentos la disposición subjetiva, pero sólo como condición; su eficacia nace de otra fuente, de los méritos de Cristo que se nos aplican en el grado que permita nuestra disposición.

Entre la disposición subjetiva y la eficacia del sacramento no se da relación alguna causal, pero sí se da cierta proporción real. A mayor disposición corresponde mayor fruto. El Señor no ha querido revelarnos en concreto las cantidades de esta proporción y así es imposible saber si es mayor, por ejemplo, el fruto de varias comuniones con poca devoción que el de una sola con mucha.

De ahí surge un problema. ¿No podría convenir recibir con menor frecuencia los sacramentos para hacerlo con mayor disposición?

Cuando no hay peligro de rutina, la mente de la Iglesia está claramente por la mayor frecuencia. Y en realidad, ¿qué mejor preparación para recibirlos mejor otra vez que el mismo uso de los sacramentos, con el que conseguimos *ex opere operato* aumento de gracia santificante, gracias actuales y derechos a especiales auxilios?

Más difícil es cuando hay verdadero peligro de rutina. La rutina puede hacer ineficaces las gracias actuales, que son las que necesitamos para obrar el bien y superar las tentaciones, y de esa ineficacia se puede seguir la catástrofe de una caída grave. Es verdad que de ordinario mientras mayor sea el grado de gracia habitual, que aumenta ciertamente en toda recepción de sacramentos no sacrílega,

más numerosas serán las gracias actuales que Dios dé y más poderosas; pero siempre quedará en pie que una actitud rutinaria de plena insensibilidad puede de hecho esterilizar todas esas gracias. Si en esas circunstancias se pudiese prudentemente prever que abstenerse por algún tiempo del uso de los sacramentos haría reaccionar, sería ciertamente aconsejable; pero hay peligro que la abstención, lejos de llevar a la reacción deseada, produzca una mayor tibieza.

Un problema semejante se ha planteado no hace mucho acerca de la Misa y se ha preguntado si no sería aconsejable en ciertas circunstancias que un sacerdote dejase de celebrar y en cambio participase con mayor devoción en la misa celebrada por otro.

Respecto del fruto personal se le puede aplicar con ligeras modificaciones lo que decíamos hace un momento sobre los sacramentos. Aunque creemos que no se puede dudar de la existencia de un fruto especialísimo para el celebrante, nos queda siempre la incógnita de saber si ese fruto especialísimo es tan grande que, aun en el caso de una mínima disposición, supere al fruto que se seguiría de participar con mucha mayor disposición en la misa celebrada por otro.

Pero en la misa hay además otros factores que considerar, más importantes aún que el fruto personal del celebrante. Prescindamos de su valor como acto de culto público de la Iglesia y de los frutos de perdón de penas y abundancia de gracias que atrae sobre toda la Iglesia y en particular sobre aquellos por los que especialmente se ofrece. Fijémenos solamente en su valor latréutico.

La misa es un verdadero sacrificio y ofrecido por el mismo Cristo, que es en él sacerdote y víctima al mismo tiempo. Sacrificio es el acto supremo de culto a Dios, y si el que lo ofrece es persona de valor infinito, glorifica a Dios infinitamente. Este valor glorificador infinito de la misa no puede ponerse en duda. Con todo no faltan explicaciones que prácticamente parecen negarlo. Partiendo de lo que los teólogos enseñan sobre la participación de Cristo en cada misa, se ha llegado a decir que la misa como tal es un acto externo, y como la moralidad del acto externo depende del interno, y el acto interno de oblación de Cristo al Padre no varía con cada nueva misa, resulta que cada nueva misa no da nueva gloria a Dios.

El problema habría que plantearlo en sentido inverso. Partir de lo que es cierto doctrina del Tridentino y a su luz ver hasta qué punto son admisibles las explicaciones teológicas. No decir: «no hay nuevo acto interno, luego mero acto externo sin moralidad propia, sin nueva gloria de Dios en sí mismo», sino: «es verdadero sacrificio y distinto del de la cruz y un mero acto externo no puede ser verdadero sacrificio, luego no es un mero acto externo».

Por la consagración Cristo vuelve a encontrarse de nuevo en las condiciones espacio-temporales de este mundo, que permiten una multiplicación extensiva de la gloria que puede dar a Dios. Su acto

de oblación en el cielo por ser infinito no puede aumentar de valor por referirse a más misas, como pasaría si se tratase de una pura criatura; pero la multiplicación de los sacrificios le permite ofrecer al Padre otros tantos actos infinitamente glorificadores.

De ahí se sigue con lógica ineludible que quien tiene por ideal de su vida dar a Dios la mayor gloria posible no puede hacer cosa mejor que prestar sus manos y su boca a Cristo para que por medio de ellas pueda ofrecer al Padre el sacrificio infinitamente glorificador de la Santa Misa.

Eso como principio y en general. En casos particulares conceden los autores que puede ser no ya lícito, sino incluso aconsejable abstenerse de celebrar, y no faltan ejemplos de santos que o han diferido largo tiempo su primera misa para prepararse mejor, como San Ignacio, o incluso no han querido ser ordenados por humildad, como S. Francisco de Asís. Y es que todo lo que hemos expuesto, basándonos en principios teológicos, vale para lo que S. Ignacio llama elección en tiempo tranquilo. Es decir, nos debe iluminar y orientar en la apreciación racional de los problemas; pero siempre hay que dejar amplio margen para una última palabra que en casos concretos puede decir Dios por otros medios. Si así fuera, no habría más que cerciorarse, por los medios que nos indican los maestros espirituales y de un modo tan magistral S. Ignacio en sus reglas de discreción de espíritus, de que es Dios quien habla, y cerciorados de ello repetirle con la Santísima Virgen: «ecce ancilla Domini; fiat mihi secundum verbum tuum». En esa entrega plena y sin reservas a la voluntad de Dios estará siempre la mayor gloria que el hombre pueda darle.

FRANCISCO PÉREZ RUIZ, S. I.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

NICOLAU, M., S. I.-SALAVERRI, J., S. I., *Sacrae Theologiae Summa*, I *Theologia Fundamentalis* [Biblioteca de Autores Cristianos, n. 61] Editio 3.ª— Editorial Católica (Madrid, 1955) pp. XXIV + 1194.

Acaba de obsequiarnos la B. A. C. con una nueva edición, la tercera, de este excelente manual de Teología. Sabemos que ha sido recibido con aceptación no sólo en España, sino también en el extranjero, hasta el punto de adoptarlo por texto la mayoría de los Seminarios de España, no pocos de la América latina y Filipinas, Irlanda, Canadá, la India y otras naciones.

Según esto la obra no necesita presentación ni recomendación. Sin embargo, creo que merece destacarse en esta tercera edición la carta de la Secretaría de Estado de Su Santidad al P. Joaquín Salaverri, que va impresa en la página VII. Es el más valioso premio al esfuerzo de sus autores, la mejor recomendación de la obra y una garantía de seguridad doctrinal para los estudiosos de la Teología. He aquí los dos párrafos más notables:

> «In primis siquidem Beatissimus Pater magni pependit alacritatem vestram in illis pertractandis disciplinis, in quibus innitatur oportet recta aptaque sacerdotii candidatorum institutio et conformatio. Ac praeterea non sine peculiari animi oblectamento Ipse animadvertit, vos in hoc condendo opere, non minus eruditionis copia quam eloquii perspicuitate praestanti, eo praesertim contendisse, ut pontificia documenta, recentiora potissimum, in sua luce ponerentur, eorumque ductu ad iustam ducerentur trutinam rationes omnes quas, ad sacrae Theologiae studia quod attinet, nostra induxit aetas.
>
> Fore igitur omnino confidit Sanctitas Sua ut clerici, hoc sacrae Theologiae pabulo a vobis praebito innutriti, *solidam illam doctrinam a maioribus traditam et communiter ab Ecclesia receptam sectentur, devitantes profanas vocum novitates et falsi nominis scientiam*» (Codex Juris Canonici, can. 129).

Hasta aquí la venerada carta. Glosando sus afirmaciones no me sería difícil hacer ver cómo las cualidades que destaca el Santo Padre se verifican en la obra en grado eminente, pues me es bien conocido este manual y sobre todo su tratado de Ecclesia, por haberlo explicado cinco años a mis discípulos del Seminario de Santander. Preferimos dejar que los cultivadores de la ciencia sagrada lo comprueben por sí mismos. Para no fijarme más que en una de esas cualidades, o sea en el uso y valoración de la doctrina del magisterio pontificio, pueden verse las numerosas citas de los principales documentos emanados por Pío XII, no sólo de las grandes Encíclicas «Mystici Corporis», «Mediator Dei», «Humani generis», «Sempiternus Rex» y de la Bula «Munificentissimus Deus», sino también de las re-

centissimas Alocuciones «Si diligis» y «Magnificate Dominum» del año 1954, y de la Encíclica «Ad Sinarum gentem» del 1955.

En esta misma revista ha sido presentada con elogio la primera edición, tomo 26 (1952) 507-510. No dudamos en hacer nuestro aquel juicio y aplicárselo a la edición presente, pues afortunadamente las características esenciales de la obra se mantienen las mismas.

Sin embargo, esta edición mejora no poco a la primera, no sólo por la información bibliográfica, en la que se añade lo que sobre la materia se ha publicado desde entonces, sino también por los puntos de doctrina que se han añadido, los pasajes que se han ampliado y la distribución o contextura de algunas tesis que se ha mejorado. De suerte que alcanza el aumento de seis páginas en solos los índices y de 72 en el texto, de las que corresponden dos al tratado de Revelatione, 10 al de Escritura y 60 al de Ecclesia. Entre los 2023 nombres de su índice onomástico hallamos que son nuevos 344.

El tratado del P. Salaverri es el que resulta más ampliado. Ha refundido plenamente la difícil tesis de los Obispos, separando en dos partes netamente distintas la sucesión *iuris divini*, de la índole monárquica del Episcopado; la del objeto de la infalibilidad, dividiéndola en dos, una del objeto primario y la otra del secundario o indirecto; la de los miembros de la Iglesia está también dividida en dos, una del constitutivo de miembro, que es el bautismo, y la otra de las causas que separan al bautismo del cuerpo de la Iglesia. En otras tesis ha desarrollado mejor algunas de sus pruebas, como en las dos del Primado de San Pedro, en las de la institución del Magisterio, del Cuerpo místico y de la triple potestad.

Además ha añadido nuevos Escolios con puntos de candente actualidad: sobre la identidad de la misión de los Apóstoles con la de Cristo en cuanto hombre (n. 110); sobre el objeto propio del asentimiento al Magisterio auténtico no infalible (n. 667); sobre la distinción entre el Magisterio auténtico y las fuentes de la revelación (n. 805); sobre la valoración de los Cánones del Concilio Vaticano (n. 911); sobre el título de *Madre nuestra*, que corresponde a la Iglesia (n. 928); sobre la identidad del Cuerpo místico y la Iglesia Católica y Jerárquica (n. 1006); sobre las peculiares relaciones que existen entre el Cuerpo místico y la Madre de Dios (n. 1010); sobre la doctrina de Fränzelin y el verdadero estado de la cuestión en la doctrina de la triple potestad de la Iglesia (n. 1343 y 1344).

Añádase a esto el cuidado que tiene de informar a sus lectores sobre los avances del movimiento ecumenista de nuestros días y sobre las nuevas teorías eclesiológicas de los teólogos que hoy más descuellan en el campo protestante, como Karl Barth, Oscar Cullmann, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Hans von Campenhausen, Maurice Goguel y otros. En particular hallamos resueltos eficazmente los argumentos que Cullmann aduce contra la doctrina católica de la sucesión de los Apóstoles y de San Pedro (n. 382 y 458).

De los otros tratados merecen especial mención, en el de Escritura, el nuevo y oportuno Escolio sobre el sentido típico como verdadero sentido bíblico (n. 217), y el amplio desarrollo, a lo largo de siete páginas, en que contra los impugnadores de nuestros días se defiende con eficacia el llamado sentido *plenior* (n. 218-220).

Agradecemos a los autores este noble esfuerzo de poner al día sus tratados, y de orientarnos en las cuestiones de actualidad que hoy se controvierten entre católicos o que con nuevas razones impugnan los enemigos del Catolicismo.—JOSÉ L. LÓPEZ RICONDO.

HERNÁNDEZ RUIZ, JUSTO, PBRO., *Mater amabilis. La Virgen, reclamo de Dios y espejo nuestro.*—Edit. «Los Linajes» (Soria, 1954) p. 584, cms. 20 × 14.

Nada menos que con una carta de Mons. J. B. Montini, el Prosecretario de Su Santidad Pío XII, viene honrada esta obra del incansable Párroco de Cidones (Soria), tan benemérito por sus obras apológicas y de vulgarización de la doctrina de la Iglesia. Aquí nos da un resumen de Mariología, con un triple índice final de la materia: uno analítico, otro onomástico, y finalmente otro kerigmático, con miras a la predicación y aun al culto, para un mes de María. Se van recorriendo los principales privilegios de la Madre de Dios, no en forma escolástica de silogismo, sino entrelazando la exposición doctrinal con notas de erudición, que dan amenidad al estilo. La obra se divide en recintos o cuadros de María, que presentan sus prerrogativas a la luz de la Escritura y la Tradición. No puede pedirse más para el vulgo ilustrado.—M. Q.

MARTÍNEZ, LUIS M.ª, ARZ., *El Espíritu Santo y la oración*, ed. 2.ª; *Jesús*, ed. 4.ª.—Ediciones STVDIVM de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1953, 1954) p. 130, p. 306, cms. 14 × 20.

Como buen Pastor, el poco ha fallecido Arzobispo de México no se contentaba con alimentar a su grey con los pastos de la divina palabra, sino también con las enseñanzas escritas, a fin de que la divina semilla llegue a fructificar más en el alma de sus fieles, al poder releer y considerar atentamente sus páginas.

El primero de estos libros trata sobre la oración. Explica primeramente qué cosa es vida espiritual y oración. Luego expone las diversas clases de oración; y por último la práctica de la oración, advirtiendo los obstáculos más frecuentes que suelen presentarse: distracciones, sueño, sequedad, desolación.

Es en extremo agradable la lectura del libro porque se allana a la capacidad de los lectores, a los que instruye y enseña la manera de irse acostumbrando a tratar con Dios, y a ir progresando en este trato. Muy útil ha de ser no solamente a las almas que quieren orar, sino también a los directores espirituales, que sabrán cómo dirigir las almas.

Jesús no es una vida de Jesucristo, en el sentido vulgar. Es un estudio de la intimidad de Jesús, aptísimo para lectura espiritual y para meditación. Se recogen en primer lugar las enseñanzas de Jesús, no solamente en su doctrina positiva, sino también en el silencio de su vida oculta, en su Pasión, en la Eucaristía... La transformación en Jesús es el título de la segunda parte, que enseña la vida de Jesús en relación con el cumplimiento de la voluntad del Padre, que le llevó a la Cruz, desde donde es nuestro Maestro, fuente de vida y Sacerdote. Bellísimas páginas sobre el corazón de Jesús son las que abarca la tercera parte. Y, por último, en la cuarta se habla del descanso del alma en Jesús, y de Jesús en el alma. Todo el conjunto ofrece materia abundantísima para la meditación y para centrar la vida espiritual en orden a Cristo.

La coordinación de estos dos libros han de transformar el alma, el primero alentándole para dedicarse a orar, y el segundo ofreciéndole materia apta para ella.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

ZIMMERMANN, OTTO, S. I., *Teología ascética.* Vers. de la 2.ª ed. alemana por Juan Armelín, S. I.—Seminario Metropolitano, José Cubas, 3543 (Buenos Aires, 1954) p. XVI-750, cms. 23 × 16.

Como fruto sazonado de muchos años de cátedra y de larga experiencia acumulada en la dirección de las almas nos presenta el P. Zimmermann su nueva obra *Teología ascética.* Después de precisar bien los contornos tan discutidos de la Ascética, señala su posición en la teología, sus objetos, fuentes, método, unidad, ventajas, historia y división. El cuerpo de la obra se divide en dos partes: la Ascética general y la especial. Estudiada la naturaleza de la perfección, trata de sus clases, grados, medios para conseguirla, vocación a la vida perfecta, obligación de la perfección y frutos de la misma. La Ascética especial trata de nuestra conducta para con Dios, con nosotros mismos y con las criaturas irracionales y racionales. A guisa de apéndice se inserta un estudio resumido de la Mística. La obra del P. Zimmermann no es una síntesis fácil. Tanto el orden seguido como la amplitud con que se explanan las cuestiones producen la convicción de hallarnos ante una obra del todo original en la que un profundo pensador ha tomado por su cuenta el trabajo lento de *repensar* las materias e integrarlas en un plan y un orden que pueden discutirse pero no llamarse preconcebidos. ¿Reparos? Claro está que en una obra de tanta amplitud, a pesar de la obligada brevedad con que se tratan los temas, son muchos los reparos que se ofrecen al lector. Así por ejemplo, nos parece sinceramente que para la dirección espiritual sigue siendo muy práctica y útil la clásica nomenclatura de las tres vías, de la que prescinde el autor. También creemos que habría que decir algo del contenido y valor ascético de la devoción al Corazón de Jesús. Lo que a la devoción mariana se refiere nos parece muy bien, pero nos sabe a poco. Porque si la fórmula montfortiana es la más conocida entre las de *vida mariana,* no es la única, como lo puede dar a entender la atención exclusiva que el P. Zimmermann le presta, por lo menos como sistema o método. La noticia de las diversas escuelas espirituales que se da en la Introducción es tan esquemática y genérica que casi puede decirse que el autor ha omitido tan interesante tema. En cambio son muy estimables las amplias citas de fuentes que preceden a cada párrafo, las citas bibliográficas que de continuo se intercalan y las constantes referencias hechas a la Sagrada Escritura, a la Patrología y a la Hagiografía.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

RÁBANOS, RICARDO, C. M., *San Pablo, ideal del Sacerdote.*—Seminario de San Pablo (Cuenca, 1954) p. 208, cms. 17,5 × 12.

De pequeño tamaño y de enjundioso contenido es el libro que el P. Ricardo Rábanos, Rector del Seminario que la Congregación de la Misión posee en Cuenca, acaba de publicar. Resume en seis capítulos algunas conferencias dadas por el A. a la Comunidad de Misioneros Paúles, centradas en torno a la ejemplaridad sacerdotal de San Pablo. Su consagración sacerdotal, su sacerdocio, los rasgos esenciales del mismo, su actividad sacerdotal, su eficacia y San Pablo en la Encíclica «Menti Nostrae» de Pío XII son los asuntos tratados. El trabajo del P. Rábanos nos parece muy estimable por su densidad, solidez y unidad. El autor muestra una envidiable familiaridad con los escritos paulinos y ha prestado un servicio inestimable a los sacerdotes al incitarles con la palabra y el ejemplo a beneficiar cada vez más y mejor algo de las «inapeables riquezas de Cristo» divulgadas por el Apóstol.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

OTERO, SALVADOR TITO, S. I., *Siete palabras de vida.*—Impr. Portugal (Arequipa, 1953) p. 240 + 10 ilustr., cms. 17 × 21,5.

El P. Salvador Tito Otero publica en un libro ilustrado con fotografías de imágenes tres series de sermones de «siete palabras», pronunciadas en Buenos Aires, Montevideo, Lima y Arequipa. Las series se titulan «Jesucristo frente a la humanidad: su redención», «Jesucristo frente a la sociedad moderna: su restauración», «Jesucristo frente a sus enemigos: su lucha y su triunfo». El texto de los sermones ha sido ampliado para su edición. Hicieron fruto al ser predicados y radiodifundidos, y harán nuevamente fruto en los que ahora los lean.—G. R.

ROYO MARÍN, ANTONIO, O. P., *Teología de la perfección cristiana.*—B. A. C. (Madrid, 1954) p. XXXII-980.

Con un prólogo del obispo de Córdoba, hermano de hábito del autor, se edita este extenso tratado del dominico P. Royo, Profesor en la Pontificia Facultad del Convento de San Esteban de Salamanca. Son cerca de un millar de páginas, con abundancia de letra pequeña, escritas desde el punto de vista arinteriano. La obra da quizá un poco la impresión de amontonamiento de fichas, con escasa selección y alguna superficialidad en las clasificaciones y generalizaciones. Pero tendrá éxito, y podrá ser perfeccionada en otra edición.—G. R.

ASENSIO, FÉLIX, S. I., *Jesucristo. Profecía y Evangelio.*—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1954) p. 200, 235 mm.

Con un título sencillo y atractivo presenta el P. Asensio una serie de 41 capítulos, en los que vemos a Jesús prenunciado en la Ley, en los Salmos y en los Profetas. Es una obra de vulgarización, y por eso se rehuyen las dificultades que pueden presentar las interpretaciones mesiánicas de algunos textos —por ejemplo, el *Emmanuel* de Isaías—, y se expone simplemente la explicación católica tradicional. Concebida y entendida la obra en este sentido, nos parece un acierto de vulgarización, para ilustrar la fe de un público de suficiente cultura.—C. M.

WIESHEU, JOHANNES, *Persönlichkeiten der Bibel.*—Max Hueber Verlag, Amalienstrasse, 79 (München, 1955) p. XII-280, mm. 210.

La editorial Max Hueber se ha esmerado en la presentación de este libro, de cuyo buen éxito librero no dudamos. Y merece tenerlo, pues su contenido es de interés pujante y está expuesto con rigor científico y con amenidad literaria. Se trata de biografiar a los principales protagonistas de la Biblia. La Sagrada Escritura nos habla de esas personas insignes, pero sin darnos de ellas, casi nunca, un relato seguido y acabado. Y esto es lo que ha emprendido el autor de esta obra. Ha entresacado los datos correspondientes a cada sujeto y los ha enhebrado en una narración biográfica. Son 66 capítulos sobre los personajes del Antiguo Testamento, y otros 24 capítulos sobre los del Nuevo. En notas marginales, para mayor comodidad del lector, se van citando todos los pasajes bíblicos utilizados. El resultado, en una obra de esta índole, que será muy apreciada de catequistas y predicadores, de profesores y de escritores, está plenamente logrado. Las citas marginales invitan al lector a completar con pormenores, leídos ya directamente en la Biblia, la narración sintética ofrecida por el autor. El volumen lleva como ilustraciones 32 reproducciones de láminas de Gustavo Doré.—C. M.

MARTÍN SÁNCHEZ, BENJAMÍN, PBRO., *Sugerencias bíblicas.*—Hijos de «Gregorio del Amo» (Madrid, 1954) p. 640, mm. 145.

— *Pensamientos bíblicos.*—Hijos de «Gregorio del Amo» (Madrid, 1955) p. 170, mm. 145.

El autor pone como subtítulo al primero de estos volúmenes: «Meditaciones, a base de pensamientos bíblicos, que nos conducen a la conquista del Cielo». El segundo volumen son los pensamientos bíblicos, desglosados del primero, para mayor facilidad de manejo. Los textos de que consta aparecen ordenados, a lo largo de cien meditaciones, según el esquema clásico de «las tres vías» del camino espiritual. Este manual de meditaciones se distingue de otros muchos por la solidez de su contenido.—C. M.

SOBREROCA, LUIS ANTONIO, S. I., *La Doctrina Social de la Iglesia.* Textos Pontificios Sistematizados.—Ed. Mensajero (Bilbao, 1954) p. 316.

La perfecta utilización de las Encíclicas Pontificias y demás documentos de los Sumos Pontífices, obtenida con la mayor facilidad, es problema que nos presenta resuelto la magnífica colección de Textos Pontificios sistematizados por el Padre Luis A. Sobreroca, S. I.

Tener a mano el texto pontificio correspondiente a cualquier materia social es posible por medio de los índices analíticos que suelen llevar consigo las ediciones de las colecciones de las Encíclicas y otros documentos. Con todo, siempre resulta la búsqueda algo laboriosa y fácilmente se escapan palabras pontificias proferidas en otras circunstancias que no constan en las colecciones impresas.

En la presente obra se reúnen todos los textos de los principales documentos y alocuciones de los Papas de una manera sumamente práctica por la sistematización, como también por la abundancia de referencias, sumarios y procedimientos para dar con las palabras deseadas. Se nota la expedición práctica del autor y su asimilación de todos los aspectos de la cuestión social.

Una introducción puesta al comienzo del libro sobre las diversas clases de documentos pontificios y su distinto valor es sumamente oportuna. Siguen, luego, el hecho, las causas y soluciones del problema social: soluciones referentes a principios y a las modalidades prácticas desde la intervención del Estado hasta los deberes de las distintas clases sociales.

Cada capítulo comienza por una oportuna y densa introducción. En ella el autor se muestra sanamente progresivo a la vez que prudente y moderado. Centra con toda exactitud las distintas modalidades de los textos, que, ora en un sentido positivo, ora en una formulación negativa, van señalando la línea precisa donde se concreta la verdad sin declinaciones inexactas. Al mismo tiempo las introducciones manifiestan también con toda sinceridad el estado de las llagas sociales. A ellas sigue un esquema pormenorizado del capítulo y luego los textos pertinentes al asunto.

La obra servirá para ayuda de cuantos se interesan por las cuestiones sociales, para conferencias, círculos de estudio, cursillos o lecciones, lo mismo que para ilustrar afirmaciones en artículos, monografías y tratados. Todos los que deseen saber con rapidez qué es lo que han dicho los Sumos Pontífices sobre cualquier asunto en cuestiones sociales encontrarán en la obra satisfacción a sus deseos. Auguramos una rápida difusión de la misma y expresamos nuestros plácemes tanto al autor como a la Editorial del Mensajero por la hermosa presentación de la misma. El libro contribuirá al pres-

tigio de la ciencia social católica y a hacer resonar cada vez más el magisterio augusto del Vicario de Jesucristo, que no cesa de orientar a la Iglesia y al mundo entero en estas cuestiones y problemas los más difíciles y más urgentes de nuestros tiempos.—VILACREUS.

F. REGATILLO, EDUARDO, S. I., *El ayuno eucarístico. Comentario canónico*, 4.ª ed. aumentada.—Edit. «Sal Terrae» (Santander, 1954) p. 150, cms. 10,5 × 15,5.

Utilísimo y práctico para muchos ha sido este comentario de la Constitución Apostólica de S. S. Pío XII y de la Instrucción de la Sda. Congregación del Santo Ofocio sobre el ayuno eucarístico. El P. Regatillo no sólo hace el comentario, sino que va resolviendo todos los casos o dificultades que pueden presentarse. Para avalorar más este opúsculo ha añadido, con buen acierto, no sólo un índice general, como ya es costumbre, sino también un índice de cosas o materias, para que, en caso de dificultad, pueda luego uno encontrar lo que desea. Inútil recomendar un librito cuyas ediciones tan rápidamente se agotaron, y que para muchos viene a ser de frecuente consulta.—M. Q.

BLANCO PIÑÁN, SALVADOR, PBRO., *Ya no sois dos. Regalo a los esposos. Pío XII en vuestra boda.*—Edic. FAX (Madrid, 1954) p. 404, cms. 17 × 11.

Un libro magnífico a recomendar a los que contraen el sacramento del matrimonio. Muchos habrán saboreado los bellos y paternales discursos, que en número de noventa pronunció Pío XII en los cuatro primeros años de su Pontificado a los nuevos esposos, que en su viaje de boda a Roma visitaban al Padre de la cristiandad, y de sus labios oían la doctrina tan tierna y elegantemente presentada para ellos, y siempre expuesta con variedad y desarrollada en todos los aspectos del matrimonio.

El señor Blanco Piñán ha tenido el buen acuerdo de espigar en aquellos discursos, y entresacando todo el acopio de doctrina, presentarla ordenada y con primor en este libro, que resulta uno de los mejores regalos para los recién casados. La misma presentación convida a su lectura. Basta recorrer el índice detallado del final para hacerse cargo de la abundancia de enseñanzas que se encierran delicadamente en este librito. En su edición de lujo es redoblada la atracción que expande por su rica exhibición.—M. QUERA, S. I.

BLAZOVICH, AGUSTÍN, *Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel.*—Verlag Herder, Wollzeile, 33 (Viena, 1954) p. 167, cms. 21 × 14.

Hoy, que tanto se estudian todas las cuestiones sociales y tanto se investiga en las culturas antiguas las formas sociales entonces en uso, es particularmente oportuno este estudio acerca de la sociología del Monacato en la antigüedad cristiana y especialmente de la Regla benedictina.

En la primera parte se da una idea de conjunto sobre las formas preparatorias y el primer desarrollo de la vida ascética entre los cristianos primitivos, hasta llegar a los solitarios del Oriente y a los primeros centros de la vida cenobítica. Al fin se da una síntesis sobre el desarrollo sociológico del monacato anterior a la Regla benedictina.

La segunda parte está dedicada a la sociología de la Regla benedictina. Después de exponer la situación de la vida monástica en Occidente antes

de San Benito, se propone el ideal y los motivos de la fundación benedictina. A continuación se trata de la vida de comunidad; del Abad y sus relaciones con la Comunidad; de las relaciones recíprocas y la vida individual dentro del monasterio, y finalmente de las formas exteriores características del benedictino.

En la tercera parte se trata de las relaciones del monacato con el mundo que lo rodea: con los Sacerdotes seculares y la Iglesia jerárquica, con los seglares, con el mundo y el Estado y con la vida cultural. Todo esto da una idea general de las formas sociales o de la vida social del monacato en medio del mundo que lo rodeaba. Pues, aunque en algunas ocasiones, como cuando se trataba de la estricta clausura, el monje hacía profesión de una separación absoluta del mundo, aun entonces la convivencia en la vida de comunidad le obligaba a ciertas formas sociales y en muchas cosas dependía y estaba en relación con otras personas extrañas. En cambio, gran parte del monacato vivía en estrecha relación con el mundo de fuera del monasterio.—B. LLORCA, S. I.

GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO, S. I., *Historia de la Iglesia Católica, II, Edad Media (800-1303).*—Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 104 (Madrid, 1953) p XII-1006, cms. 19,5 × 12,5.

De este tomo de Historia Eclesiástica podría decirse lo mismo que de los dos anteriores publicados en la presente colección de la B. A. C. (Cf. EstEcl vol. 26 (1952) 259; vol. 27 (1953) 111): los mismos caracteres de síntesis e información bibliográfica, el estar pensada y escrita en castellano, con lo que nuestra Historia vernácula no queda ignorada o mal relegada a simples notas del traductor; si alguna diferencia puede encontrarse es en bien, por la fuerza de visión y la soltura y elegancia de estilo del P. Villoslada. Se divide la narración en dos partes y dieciséis capítulos; la primera abarca casi tres siglos, de Carlomagno al gran Papa Gregorio VII (800-1073); la segunda, que marca la cumbre del medioevo, comprende cerca de otros tres siglos, de Gregorio VII a Bonifacio VIII, el Papa de la bula *Unam Sanctam* (1073-1303).

Las cuestiones más importantes de la iglesia muzárabe hispana y de los tiempos férreos de la Reconquista, están tratadas en buena síntesis con referencia a los últimos estudios españoles y extranjeros: así la invasión musulmana y la condición y vida de los cristianos muzárabes; el error adopcionista; el monacato español en ambas zonas, la cristiana liberada y la islámica; los avances de la Reconquista hasta San Fernando y Jaime el Conquistador; la peregrinación a Santiago de Galicia y sus fundamentos; los influjos cluniacenses y cistercienses; las órdenes de caballería; la vida intelectual con la escuela de traductores de Toledo y las primeras universidades; las formas de arte románica y gótica; las semblanzas de Santo Domingo de Guzmán y Raimundo Lulio y otras muchas, que dan idea cabal de la vida del cristianismo y la iglesia española en los oscuros y heroicos tiempos de la Edad Media.—F. MATEOS, S. I.

La Inmaculada y la Provincia franciscana de Santiago. Número extraordinario de «Liceo Franciscano». Año VII (1954) nn. 19-20-21, pp. 2-388.

Con verdadero cariño saludamos la aparición de este número extraordinario de «Liceo Franciscano» en honor de María Inmaculada. No podía

faltar la voz de los «Menores» en el concierto universal, que se ha elevado y continúa elevando todavía desde la tierra al cielo con ocasión del primer centenario de la proclamación del dogma de la Inmaculada. Nadie pone en duda que fué el gran Doctor franciscano, Duns Escoto, y fué la Orden Franciscana, la que anduvo siempre en cabeza en la defensa del gran privilegio de María; por lo cual justo es que ella, toda entera, celebre las alegrías centenarias del triunfo de María.

Y con tanta más razón damos estos plácemes a los dirigentes y a todos los participantes de este número extraordinario de «Liceo Franciscano» por cuanto debemos atestiguar que en verdad los «Menores» de los «Menores» se han subido a mayores. Porque, de hecho, nos ofrecen un ramillete de trabajos verdaderamente aquilatados y llenos de contenido, que son el mejor exponente de la Provincia franciscana de Santiago. Algún mérito quita a los respectivos autores el hecho de ser tantas las cosas que realizaron sus antepasados en servicio de la Inmaculada, que era tarea relativamente fácil el recoger abundante cosecha en un campo tan fecundo y abundante. Pero, sea de esto lo que se quiera, en realidad los trabajos que «Liceo Franciscano» brinda a María Inmaculada son dignos de la Orden Franciscana, la gran celadora y defensora de este dogma mariano.

Abre la serie Fr. J. L. Arias con la «Bibliografía inmaculista de la Provincia de Santiago». Aunque el autor dice con modestia que no aspira a ser completo y exhaustivo, reúne una serie notable de nombres insignes que podrán servir de base para otros trabajos. A los trabajos bibliográficos de N. Pérez, S. J., y Ruperto de Manresa, O. F. M. C., que cita el autor, publicados en 1904 con ocasión de las fiestas jubilares marianas, puede añadir el del P. José Eug. de Uriarte, publicado el mismo año.

Fr. J. Nogueiro, con su estudio «Las Embajadas inmaculistas y la Provincia de Santiago», expone uno de los momentos más brillantes de la intervención de los Reyes españoles del siglo XVII en defensa de la Inmaculada, y juntamente de la Provincia de Santiago con sus embajadores, Fr. Fr. de Sosa, A. de Trejo y A. Enríquez, los teólogos reales Fr. J. Vázquez y Fr. de San Buenaventura y otros colaboradores, Fr. Juanetin Niño, B. Monroy y L. Waddingo. De todos ellos expone el autor datos interesantes.

Siguen luego tres trabajos fundamentales: el de Fr. J. García Oro, «La Inmaculada y nuestros Teólogos», que reúne un ramillete de teólogos; los PP. P. Tomás, L. de Carbajal, J. de Ovando, L. de Miranda, L. Waddingo, F. de Herrera y D. de Estella, cuyas obras inmaculistas enumera y estudia, y sobre esta base hace ver cómo resolvieron todas las dificultades y defendieron maravillosamente la «sentencia pía»; el de Fr. M. R. Molinero, «La Inmaculada y nuestros Predicadores», donde presenta una serie de entusiastas franciscanos de la Provincia de Santiago, quienes con sus sermones ayudaron eficazmente al progreso de la «sentencia pía», como son los P. F. Díez, que se distinguió de un modo especial; R. del Portillo, abundante en doctrina; A. de Vargas, G. de Ocampo y otros; el de Fr. L. M. Diéguez, «Los Escritores piadosos y la Inmaculada», quien al lado de la corona que los Teólogos y los Predicadores ofrecen a María, teje otra preciosa de los escritores ascetas y piadosos que con su literatura popular fomentaron en las masas esta doctrina, tales como L. de Miranda, el más insigne de todos, F. Díez, que no sólo se distinguió como predicador, sino como gran escritor popular, y Fr. A. Alvarez, digno de colocarse al lado de los anteriores.

Complemento de los estudios sobre los grandes escritores y predicadores inmaculistas de la Provincia de Santiago, es el que dedica Fr. G. Lago a la «Hagiografía inmaculista», donde ofrece a María Inmaculada el más precioso ramillete de grandes devotos suyos, que destacaron por su santidad. Tales son: Fr. Bartolomé de la Rivota, Gil de Consuegra, Pedro de los Angeles, José María Suárez, la tan discutida «Monja de Carrión», la Ven. Sor Constancia de Jesús, D.ª Catalina de la Cerda y Sandoval, Ven. M. Catalina de las Llagas, Ven. M. Sor María de las Llagas y otros varios.

La intensidad de la obra realizada por los franciscanos de la Prov. de Santiago, en pro del dogma inmaculista aparece en los cuatro estudios siguientes: el de Fr. C. Saco, «Culto a la Inmaculada en la Provincia de Santiago», donde recorremos los Votos y juramentos, realizados por los Franciscanos o promovidos por ellos, con los que se sumaron al movimiento de España y del mundo y otros cultos y manifestaciones diversas de esta devoción; el de Fr. G. Diéguez, «La Prov. Franciscana de Santiago en la Liturgia...», donde vemos la actividad, principalmente de los PP. B. Monroy, Fr. Díaz y A. de Trejo como grandes liturgistas y su intervención en los decretos pontificios, así como sus esfuerzos por obtener indulgencias y privilegios, creando Cofradías bajo los auspicios de María Inmaculada; el de Fr. J. Gómez, «Las Cofradías de la Concepción en la Prov. Franc. de Sant.», que es una ampliación del trabajo anterior recorriendo las principales ciudades de la Provincia y detallando la obra realizada por los franciscanos, una de las más eficaces en honor de María Inmaculada; el de Fr. J. Corral, «Los Conventos de la Provincia de Santiago y la Inmaculada», que expone a manera de estadística los conventos de Franciscanos y de Religiosas Concepcionistas y Clarisas, y asimismo otras fundaciones que fueron dedicadas a María Inmaculada.

Siendo tal el ambiente y entusiasmo inmaculista en la metrópoli, no es de sorprender que se comunicara a la actividad de los franciscanos de la Prov. de Santiago en sus misiones. Por esto se añade a continuación un estudio de Fr. A. J. Jambrina, «La Inmaculada en las Misiones Americanas de la Prov. de Sant.», donde se prueba ampliamente la tesis en las grandes Misiones de Méjico, Guatemala, Colombia, Perú, Chile y Río de la Plata.

Finalmente, para que aparezcan igualmente los destellos que la actividad franciscana produjo en el arte, se termina con dos trabajos: el de Fr. J. Estévez Vega, «Vestigios de Arte inmaculista en la Provincia de Santiago», donde recorremos los restos artísticos, en que manifestaron su influjo los franciscanos, en capillas y retablos, imágenes y cuadros; y el de Fr. A. T. Gómez, «Manifestaciones poéticas», en el que se reúnen algunas composiciones poéticas de origen franciscano.

Digno remate y como broche de oro de tan insigne homenaje dedicado por los «Menores» a María Inmaculada, es el «*Carmen saeculare* In honorem B. M. V. Immaculatae», compuesto por Fr. Sergio Alvarez en verso y entonación clásica latina.—B. LLORCA, S. J.

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES:

TORCOLETTI, LUIGI MARÍA, *Il processo di Galileo, clero ed astronomia.*— Ecuola tipográfica Artiglianelli (Monza, 1955) 375.

CASTILLO LARA, ROSALIO, *Coacción eclesiastica y Sacro Romano Imperio* (Pontif. Athenaeum Salesianum. Facul. Juris Canonici. Studia et textus historiae Juris Canonici, 1).—(Augustae Taurinorum, 1956) XXI-305.

GÓMEZ, ODILIO, O. F. M., *Juramentos concepcionistas de las Universidades españolas en el siglo XVII* (separata de «Archivo Ibérico-Americano», julio-diciembre 1955, nn. 59-60). Madrid, 179 pp.

* De la EDIT. CATOLICA, Alfonso XI, 4, Madrid:

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica,* t. XV *Tratado del Orden.* Vers. e introd. de ARMANDO BANDERA, O. P. *Tratado del Matrimonio.* Vers. e introd. de SABINO ALONSO MORÁN, O. P.—B. A. C. (Madrid, 1956) XV-645.

RIGHETTI, MARIO, *Historia de la Liturgia.* II (último) *La Eucaristía. Los Sacramentos. Los Sacramentales.* Edic. española preparada por CORNELIO URTASUN IRISARRI, PBRO.—B. A. C. (Madrid, 1956) XX-1196.

JUAN CRISÓSTOMO, SAN, *Obras.* II *Homilías sobre el Evangelio de San Mateo (46-90).* Texto griego, versión española y notas de DANIEL RUIZ BUENO.—B. A. C. (Madrid, 1956) XII-778.

ROYO MARÍN, ANTONIO, O. P., *Teología de la salvación.*—B. A. C. (Madrid, 1956) XX-658.

SANTOS OTERO, ARELIO DE, *Los Evangelios Apócrifos.* Col. de textos griegos y latinos, vers. crítica, estudios introd., comentarios e ilustraciones.—B. A. C. (Madrid, 1956) XVI-761-37 láms.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica,* t. VI *Tratado de la ley en general,* vers. y notas de CARLOS SORIA, O. P. *Tratado de la ley antigua,* vers. e introd. de ALBERTO COLUNGA, O. P. *Tratado de gracia,* vers. de JUAN JOSÉ UNGIDOS, O. P., introd. y notas de FRANCISCO PÉREZ MUÑIZ, O. P.—B. A. C. (Madrid, 1956) XV-923.

* De la DIFUSORA DEL LIBRO, Bailén, 19, Madrid:

ARMAS, GREGORIO, O. R. S. A., *La moral de San Agustín.* Edic. latín-castellano.—(Madrid, 1955) 1182.

MUÑOZ HIDALGO, F., O. P., *No es bueno que el hombre esté solo...*—Edic. Studium (Madrid, 1956) 124.

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

PÍO M.ª DE MONDRAGANES, O. F. M. CAP., *«Alvernia». Conferencias para Ejercicios espirituales, retiros y misiones.*—Edic. Studium (Madrid. 1956) 808.

EZCURDIA LAVIGNE, JOSÉ A., S. I., *Compendio popular de la devoción a la Virgen.*—Ed. Studium (Madrid, 1956) 96.

SÁNCHEZ GIL, M., S. J., *Todo el año con la Virgen.*—Ed. Studium (Madrid, 1956) 456.

LOETSCHER, ANTÓN, S. M. B., *Cabezas y corazones. Pequeños episodios sacados de la vida de los jóvenes.*—Ed. Studium (Madrid, 1955) 144.

RAYMOND, M., O. C. S. O., *De «Cow-Boy» a trapense o el hombre que ajustó cuentas con Dios (La vida de un trapense americano).* Trad. y adap. de la 25.ª ed. americana por Felipe Ximénez de Sandoval.—Ed. Studium (Madrid, 1955) 157.

— — *Dios, una mujer y el camino.* Ilustr. de John Andrews. Trad. y adap. de la ed. norteamericana por F. Ximénez de Sandoval.—(Madrid, 1956) 180.

— — *Camino escondido (Vida de Dom Federico María Dunne, O. C. S. O., primer abad trapense norteamericano).* Trad. y adap. de la 2.ª ed. americana por F. Ximénez de Sandoval.—(Madrid, 1955) 239.

XANDRÓ, MAURICIO, *Grafología. Tratado de iniciación.*—Ed. Studium (Madrid, 1955) 104.

BUYTENDIJK, F. J. J., *El fútbol. Estudio psicológico.* Trad. de F. Ximénez de Sandoval.—Ed. Studium (Madrid, 1955) 59.

* De la EDIT. BORGIANA, Col. de S. F. de Borja, San Cugat del Vallés, Barcelona:

BOVER, JOSÉ M.ª, S. I., *Vida de Nuestro Señor Jesu-Cristo.*—Distribuidor J. Fábregas Victory, Petrixol, 10 (Barcelona, 1956) 1431-7 mapas.

* De la EDIT. HERDER, Avd. José Antonio, 591, Barcelona:

ORCHARD, B., SUTCLIFFE, E. F., FULLER, R. C., RUSSELL, R., *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura,* t. I *Introducción general. Antiguo Testamento: Génesis a Paralipómenos.*—(Barcelona, 1956) XXXI-939.

SCHNEIDER, BURKHARD, S. J., *Ignatius von Loyola. Der Bericht des Pilgers,* übersetzt und erläutert.—Verlag Herder (Freiburg, 1956) 190.

SCHILLING, OTHMAR, *Das Buch Jesus Sirach (Die heilige Schrift für das Leben erklärt,* Band VII/2).—Verlag Herder (Freiburg, 1956) XI-217.

SABATER MARCH, JOAQUÍN, PBRO., *Las comunidades religiosas en el derecho español concordado.*—(Barcelona, 1956) 517.

LIPPERT, PETER, S. J., *Zur Psychologie des Jesuitenordens,* zweite Auflage.—Verlag Herder (Freiburg, 1956) IX-132.

LIPPERT, PETER, S. J., *Die Kirche Christi,* dritte Auflage.—Verlag Herder (Freiburg, 1956) 293.

* De la EDIT. LITURGICA ESPAÑOLA, S. A., Avd. José Antonio, 581, Barcelona:

COLOMBO, GIOVANI, PBRO., *Predicación del Evangelio. Dominicas, fiestas del Señor y de los Santos.* Vers. de la 5.ª ed. italiana por Crispín de Riezu, O. F. M. Cap., 2 t.—(Barcelona, 1955) 617 y 640.

* De la EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona:

FRANCISCO DE SALES, SAN, *Introducción a la vida devota.* Trad. del francés por Pedro de Silva, Pbro., 3.ª ed.—(Barcelona, 1956) 360.

ZAFFONATO, JOSÉ, OBP., *Mente y corazón. Reflexiones para los jóvenes.* Vers. de la 5.ª ed. italiana por Cipriano Montserrat, Pbro., 5.ª ed.—(Barcelona, 1956) 326.

* De la EDIT. CASULLERAS, Vía Layetana, 85, Barcelona:

CAPMANY, JOSÉ, PBRO., *«Miles Christi» en la espiritualidad de San Cipriano* (*Colectánea San Paciano,* ser. Teológica, 1).—(Barcelona, 1956) 396.

* De la EDIT. BALMES, Durán y Bas, 11, Barcelona:

Enquiridion de las indulgencias. Oraciones y prácticas piadosas. Unica vers. castellana autorizada por la Santa Sede.—(Barcelona, 1956) 680.

SERRA, EUDALDO, PBRO., *Misal romano diario y devocionario latino-castellano para uso de los fieles.*—(Barcelona, 1956) 1600.

PHILIPON, MARIE MICHAEL, O. P., *En silencio ante Dios. Examen de conciencia.* Trad. del original francés por un Religioso de la misma Orden.—(Barcelona, 1956) 53.

* De la EDIT. DESCLÉE DE BROUWER Y CIA., Colón de Larreátegui, 43, Bilbao:

OMAECHEVARRÍA, IGNACIO, O. F. M., *Rex gentium.*—Secretariado de Misiones (Bilbao, 1955) 420.

* De la EDIT. M. D'AURIA, Calata Trinità Maggiore, 52, Neapoli:

TORRE, JOANNES, *Processus matrimonialis.* Edit 3.ª revisa et aucta recentissima jurisprudentia Rotali.—(Neapoli, 1956) XI-755.

* De la REVISTA «MARIANUM», Viale Trenta Aprile, 6, Roma (828):

ROSCHINI, GABRIELE M., *La Biblioteca Mariana Pio XII.* Devoto omaggio dell'Ordine dei Servi di Maria a sua Santità Pio XII nel suo 80.° genetliaco.—Cura generalizia dei Servi di Maria (Roma, 1956) 53.

* De la PONT. UNIVERSITA GREGORIANA, Piazza della Pilotta, 4, Roma:

SULLIVAN, FRANCIS A., S. J., *The Christology of Theodore of Mopsuestia.* (*Analecta Gregoriana,* ser. Facult. Theolog., Sect. B (n. 29).—(Romae, 1956) VI-299.

* De la EDITRICE FRATELLI BOCCA, Via Flaminia, 133, Roma:

Metafisica ed esperienza religiosa, scritti di E. Castelli, etc. (*Archivio di Filosofia,* organo dell'Istituto di studi filosofici, 1956, n. 1).—(Roma, 1956) 298.

* Del EDITORE FELICE LE MONNIER, Firenze:

SACCHI, PAOLO, *Alle origini del Nuovo Testamento. Saggio per la storia della tradizione e la critica del testo* (Public. della Università degli studi di Firenze. Facolt. di lettere e filosofia, ser. 4.ª, 2).—(Firenze, 1956) XII-178.

* De THE BIBLICAL COLLOQUIUM. Funk et Wagnalls Company, New York:

ALBRIGHT, WILLIAM FOXWELL, PH. D., *Recent discoveries in Bible lands.*—(New York, 1955) 136.

* Del EDIT. BEAUCHESNE ET SES FILS, Rue de Rennes, 117, Paris:

DU MANOIR, HUBERT, S. J., *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge,* sous la direction de..., t. IV.—(Paris, 1956) 1038.

VANDENBROUCKE, FRANÇOIS, O. S. B., *Direction spirituelle et hommes d'aujourd'hui.*—(Paris, 1956) 95.

GRANDMAISON, LÉONCE DE, S. J., *La vie intérieure de l'apôtre.* Textes présentés par M. Daniélou.—(Paris, 1956) 179.

* De la EDIT. ETUDES AUGUSTINIENSES, 8, Rue François 1.^{er}, Paris:

CHAIX-RUY, JULES, *Saint Augustin, temp et histoire.*—(Paris, 1956) XV-127.

* De la VERLAG C. BERTELSMANN, Gütersloh, Alemania:

BECKMANN, JOACHIM, *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes.*—(Gütersloh, 1956) 315.

REINERTH, KARL, *Die Reformation der siebenbürgisch-sächsischen Kirche.*—(Gütersloh, 1956) 56.

* De la FAC. THEOL. SAINT MARY OF THE LAKE, Mundelein, Illinois, U. S. A.:

DYER, GEORGE J., *The denial of Limbo and the Jansenist controversy* (Dissertationes ad Lauream, 24).—Saint Mary of the Lake Seminary (Mundelein, Illinois, 1955) IX-199.